الاطلاق الحكم عليه بحسب اصطلاحهم والا تجه ارادة نفي الخروج معظم مسائل الفقه عنه كمباحث شرائط العبادات وموانعها واسبابها ووجوبها والبحث عن الصحة والفساد الذي
هو المقصد الاهم في معظم المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون البحث عنها من جهة الاحكام التكليفية المتعلقة بها ولذا قيل باختصاص الاحكام في الحد
بالشرعية وارجاع الوضعية اليها كما ترى نعم يتم ذلك على القول باختصاص الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء
على ذلك غير صحيح كما قرر في محله واما الخامس فلا مانع من ارادته في المقام الا انه يستبعد من الصفات الخاصة المحمولة كما هو الظاهر من ملاحظة حدود الاحكام الشرعية
لم يكن متعلق التصديق بها الا بنوع من التاويل اذ لا يتعلق التصديق الا بالنسبة وان فسر بانتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها نسبة تامة كما هو
احد الوجهين في تفسير ما صح تعلق التصديق بها من غير تاويل اذ المراد بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى اي من الوجهين يكون قيد الشرعية توضيحيا
اذ لا يكون الحكم المذكور الا شرعيا وربما يوهم باخراج الاحكام الغير الشرعية كالوجوب الذي يذكر في شأن العلوم والصنائع والحاصل بمقتضى العادة ونحوه لانه
خارج عن المصطلح قطعا كما يظهر من ملاحظة حدوده المذكورة في كتب الاصول وقد يجعل لح قيد الفرعية ايضا توضيحيا بناء على دعوى ظهور الاحكام في
الشرعية الفرعية كما يتراءى ذلك من حد المعرف ولا يخفى انا قد اذ الوجوب المتعلق بالعقائد الدينية او المسائل الاصولية كوجوب العمل بالكتاب والسنة
مندرج في الاصطلاح قطعا وكذا غيره من الاحكام فلا وجه لانصرافها الى خصوص الفرعية مع شيوع الاطلاق فيها على غيرها ايضا وشمول المصطلح للامرين كما هو الظاهر
من ملاحظة الاستعمالات وقد يقال بان الاصطلاح انما ثبت للحكم مقيدا بالشرعي ولذا عرفوا الحكم الشرعي في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وقسموه الى
الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد بالشرعية ايضا لغوا هذا وقد ظهر بما قررناه رجوع الوجوه الثلثة المتاخرة الى وجه واحد وهو القدر الجامع بين
الاحكام الشرعية ويبتني شموله للاحكام الوضعية وعدمه على الخلاف المذكور والمراد بالشرعية المنتسبة الى الشرع وان كان مدركها محض العقل
من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض او كان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين
وقد تفسر بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايضا ويشكل بخروج القسم الاول عنه وقد يقيد ايضا من شأنه ان يؤخذ من الشارع فلا مانع من استقلال
العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون انضمام بيان الشارع وفيه انه غير جامع ايضا لخروج بعض الاحكام الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع و
الحكم بنبوة الرسول له الحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شأن الاحكام المذكورة الاخذ من الشارع فان اثبات وجوبها بقول الرسول انما يكون بعد
ثبوت كونه رسولا ولا يعقل وجوب شيء من الامور المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يعقل وجوب اثبات الرسالة ووجوب اثباتها بالرسالة
بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولهما وايضا من جهة توقف اثبات الرسالة عليهما الا ان يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل
بين الحكم بها قبل اثبات الشيء وبعده وهو على اطلاقه ايضا مشكل على ان تسميته حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به ماخوذا
من الشارع لحصوله قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق به
الدين في مقابلة الاصولية اعني اصول الدين واصول الفقه وقد يفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل الميراث
وبعض مسائل النجاسات لعدم تعلقها بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وصحة عمل المجتهد برايه ووجوب تسليم المقالات
الدينية والاذعان بها فانه مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا في حصوله من دون حصول التسليم والانقياد
الاولان من مسائل اصول الفقه والاخير متعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح مع عدم انطباقه لجميع المذكورات
يشكل بخروج كثير من مسائل الفقه كمباحث النيات وسائر الاحكام الثابتة لاعمال القلب كحرمة الحسد او كراهته وحرمة بغض المؤمن او كراهته واستحباب
التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير ذلك مما لا يحصى فالاظهر في المقام احالة التسمية الى العرف فان مسائل اصول الدين واصول
الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا وقوله عن ادلتها اه اما متعلق بالعلم وبالاحكام
او بعامل مقدر من افعال العموم والخصوص فهو صفة للعلم او للاحكام ولو اخذنا بالاحكام بمعنى النسب التامة او ما يعم الاحكام التكليفية والوضعية
لم يرتبط الادلة بها الا مع تعلقها بمقدر مخصوص فيقدر صفة لها كان يراد المستنبطة او المعلومة عن ادلتها واضافتها الى الضمير جنسية فالمراد بها جنس
الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام وقد يحمل ذلك على الاستغراق ويجعل مقابلته بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع حتى يصح
ارادته في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق العلم بالاحكام عن جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد واحد من الادلة كما هو الظاهر من هذا او يراد بالعموم منها عن كل واحد واحد
في الجمعين العموم المجموعي كما لا يخفى وعلى الوجهين مضافا الى ان ذلك غير حاصل في الخارج ولا ماخوذ في صدق الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم
بحسب انواع الادلة فيه مع خروجه عن ظاهر الاستغراق انه غير معتبر في صدق الفقه ايضا كما لا يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان
كان ما يستند اليه من الادلة من جنس واحد كما اذا فرض استنباط جميع الاحكام عن السنة كما قد يفرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلام ويقابلها الادلة الاجمالية
وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة اجمالية جارية في الجميع فان المقلد انما يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة كون ذلك هو حكم
المسئلة في نفسها وليس الدليل القائم عنده الا مفيدا لتلك الاحكام من تلك الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في الجميع
هذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام عليه السلام فان قوله عليه السلام مثبت للحكم في نفسه وكذا في الكتاب والاجماع ودليل العقل وفيه تامل وقد فسرت التفصيلية بما يكون
ذات وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه ايضا كلام يأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى ثم قوله يخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق
الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها كما هو ظاهر العبارة خارج عن الجنس وكذا العلم بالصفات كرمه وشجاعته اه الظاهر انه اراد به
تصور تلك الصفات والافعال كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اراد به انتساب تلك الصفات والافعال اليه كما قد يومي اليه اضافتها الى الضمير المشعر بملاحظة

الانتساب فخروجها بقيد الاحكام عنه ظاهر لابتنائها على احد المعاني الاخير وقد عرفت انه يكون قيد الشرعية توضيحيا فلا وجه للحكم بخروج العقلية بالتقييد
بها الا مع البناء على الوجه المتقدم وقد يورد في المقام بانه كما يخرج المذكورات من جهة التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالصلوة
والزكوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها من شان الفقيه ومعرفتها انما تحصل في الفقه فلا ينعكس الحد ويدفعه ان الحكم بان الصلوة
كذا والصوم كذا امثالها احكام شرعية وضعية مقررة من صاحب الشريعة اذ لا ينحصر الاحكام الوضعية في عدد فلا تخرج بها عن الحد وكونها موضوعات لمسائل
الفن انما يقتضي خروج تصوراتها عن الفن وهو كذلك لوضوح خروج التصورات عن مسائل الفن ومع الغض عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها
عن الفقه لوضوح كون تصور الموضوع واجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق التابع لها وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شان
الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه كما هو الحال في تصور جزئيات الموضوعات في سائر الفنون فان العلم بها غالبا انما يكون في تلك الفنون المذكورة
وبيانها من شان اربابها مع خروجها عن الفن هذا والتحقيق ان قيد الاخير في الحد لابد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما اخرج به عنه وليس
الحال في التقييد بالاحكام بالنسبة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل التقييد بالاحكام لاخراج الموضوعات الشرعية حسبما
ذكر وكذا صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها لعدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية فهي انما تخرج بالتقييد بالاحكام كذا استفيد
من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في القيود الاحترازية عدم اغناء الاول عن الاخير دون العكس فلا غضاضة فيما ذكره المص نعم
قد يقال انه لا وجه لتخصيص المخرج بالاحكام بما ذكره وفيه انه لا دلالة في كلامه على التخصيص غاية الامر نصه على المذكورات لوضوحها دون غيرها قوله
كالعقلية المحضة كانه قيدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية مما يحكم به كل من العقل والشرع استقلالا او يدرك العقل بعينه
الشرع كوجوب مقدمة الواجب كانه اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وقد عرفت ما فيه ولو فسر بما ذكرناه خرج بها العقليات التي لا ارتباط
لها بالشريعة سواء اخذت من محض العقل او النقل او العقل المعتضد بالنقل ويمكن تطبيق كلامه على ذلك قوله الاصولية سواء كانت من اصول الدين
وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدء والمعاد وغيرها او من اصول الفقه قوله ويخرج بقولنا عن ادلتها التفصيلية علم الله اذ ليس علمه تعالى بالاشياء حاصلا بطريق
النظر والاستدلال ولا انتقال من المبادي الى المطالب وكذا علوم الملائكة والانبياء ونحوها علوم الائمة فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب
باعثة عليه وقد ذكر عدة منها في الاخبار وليس قول جبرئيل وسائر الملائكة للنبي او الامام ع بمنزلة قول النبي والامام ع بالنسبة الينا اذ افادته كلامهم للعلم
لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو والنسيان وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما
يستفيد النبي من الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام من قول الملك والالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو لا يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات
وكذا ما يستفيده الوصي عن النبي ع او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة وعلم الائمة ع بالكتاب والسنة وضروب الاستدلال على النحو الحاصل
لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصلة عن النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم انما ينسب العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم بمنزلة واحدة في المعلومية
وان كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الادلة في الانتقال الى مدلولاتها فلا يصدق ح كون علومهم حاصلة عن الادلة وقد يورد في المقام
بعدم خروج العلوم المذكورة بذلك لصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم انه علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة ولو كان حصولها عنها عند المجتهد
اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم مستفادا عن الادلة واجيب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون الاحكام وعدم الاحتمال كان
في الاية المنسبح للحد ما يقتضي بارجاع الظرف الى العلم ويدفعه ان المأخوذ من الدليل انما هو التصديق وذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم
وارتباطه بالاحكام وان صح ايضا الا انه يتوقف على اضمار مفاد خاص وهو خلاف الظاهر نعم لو اخذ الاحكام بمعنى التصديق بها ارتبط الظرف بها ولا ايراد ايضا
اذ ليس التصديق بها الحاصل للمذكورين عن الادلة مضافا الى انه لا يتم من اخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت فلا يندرج علم المعصوم في الحد فيدفع بمثله
ايضا في علوم بعض المذكورين وتارة باعتبار الحيثية في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم
المذكورة فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية المذكورة ان ارتبطت بالعلم
تم ما ذكر من الجواب واما ان ارتبطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعالى انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهد عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام
مستنبطة عند المجتهد كذلك وكذا علوم الملائكة والانبياء والائمة ع اذ علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة لصدق الحد المذكور على علومهم مع تلك
الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما ترتبط بما اخذت قيدا فيه والمفروض اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فيتعين الوجه
الاخير ولو فرض جواز ارتباطها بالعلم ايضا فلا اقل من قيام الاحتمال المنافي للحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج الضروريات
عن الحد بالقيد المذكور اذ ليس العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم قلت ويرد عليه ان ضروريات
الدين وغيرها النسب من الامور المعلومة على سبيل الضرورة لم يمكن اخراجها بالقيد المذكور اذ غاية ما تقضي به الضرورة ثبوتها كذلك عن صاحب
الشريعة بعد النظر الى التواتر او من جهة التسامع والتظافر لا ثبوت الحكم بحسب الواقع اذ ثبوتها الواقعي موقوف على صدق النبي ص المتوقف على البيان
واقامة البرهان فالكلام فيما ذكره مبني على اشتباه ضروريات الدين بالضروريات وبينهما من البين البين ما لا يخفى اذ ليس المفهوم من ضروريات
الدين ما يكون ثبوت الحكم وتحققه على سبيل الضرورة كما هو الحاصل في سائر الضروريات بل المفهوم ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة فيتوقف على صحة
ثبوتها الواقعي على صحة الدين بحسب الواقع ولذا ادرج في بعض عبارة الخراج ضروريات الدين فيما الخبر وهو ان لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم انه قد
الظاهر ان الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة او من البينات الراي التي مع الحكم مشافهة من النبي ع

صادق على العلوم المذكورة كما قرر فيه ان فيما مر

كذا ذكره بعض الافاضل وفيه ان الحيثية

يتعين الاخير

من الضروريات عند الاوحدي كان يتبعها على ضرورة اي بحسب ذلك العالم الخ

[illegible]

او الامام يكون ثبوته عن صاحب الشرع ضروريا عنده مع ان علمه من الفقه قطعا وكذا الحال في ضروريات المذهب دون الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصة او بلغ في الوضوح عند الناظر الى حد الضرورة فان الظاهر اندراج الجميع في الفقه فاخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي وانما حكمنا بخروج ضروريات الدين لتصريح جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الاطلاقات المؤيد ببعض الاعتبارات كما سنشير اليه وما ذهب اليه بعض الافاضل تبعا للمحكي عن الاخباريين من ادراجها ايضا في الفقه محتجا بان البديهة والضرورة لو اخرجتا بعض الاحكام عن الفقه للزم ان يكون ضروريات المذهب

من ضروريات الدين والمذهب انما صار ضروريا في اواسط الاسلام بعد اقامة الدلائل وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدثين

كل ايضا وهم لا يقولون به مع ان كثيرا من اهل مذهب الاسلام حتى انتهى الامر في هذه الاعصار وما قبلها فصارت ضرورية فاسد اذ بعد نص جماعة من اعاظم اهل الاصطلاح على خروجها من المصطلح لا يجدي المناقشة فيه سيما بعد مساعدة ما هو الشايع من الاطلاق فانهم عليه ودعوى كون ذلك من المعاني الشرعية المأخوذة من صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الاشارة اليه والقول بانه يلزم اخراج سائر الضروريات لا وجه له اذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضرورة عند العالم به قاضيا بذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون من تعلم المسئلة من النبي صلى او الامام على سبيل المشافهة عالما بالفقه وهو واضح الفساد كما اشرنا اليه بل لما كان المقصود في الفقه بيان الاحكام التي قررها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الاحكام عنه معلوما عند الخواص والعوام من دون حاجة في اثباتها الى البيان واقامة البرهان بل كان العالم والعامي في معرفة ثبوتها سيان اخرجوه من مباحث الفقه اذ لا حاجة في اثباته الى الاستدلال بخلاف سائر الضروريات لحصول الحاجة في اثباتها الى الدليل ولو بالنسبة الى بعض تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظرا الى الجملة بخلاف هذه ولما كان المنظور في علم الفقه اثبات الاحكام الفرعية عن صاحب الشريعة من حيث تقررها عنه وان كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفا على صحة الشريعة ولذا عد الكلام من مباديه التصديقية كما سيجيئ الاشارة اليه نعم كان اخراج الضروريات المذكورة مناسبا اذ ليست مسائل الفنون المدونة الا عبارة عن المطالب النظرية المثبتة فيها دون الاحكام الضرورية كما ان الضروريات خارجة عن مسائل سائر الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ما حكاه الفاضل المذكور عن الاخباريين في الرد على المجتهدين من ان ما ذكروه انما يتم على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث ان تدوين المسائل البديهية في باب التعليم والتعلم غير مستحسن والفقهاء ظنوا ان ذلك تباعة جار هنا وليس كذلك لانه ليس شيء من الاحكام الشرعية بديهيا بمعنى انه لا يحتاج الى الدليل والسبب في ذلك انها كلها محتاجة الى السماع من صاحب الشريعة ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى وذلك لما عرفت من ان المقصود في الفقه انما هو اثبات الاحكام عن صاحب الشريعة ولما كان ورود بعض الاحكام عنه ضروريا عند الامة كان بمنزلة سائر الضروريات الخارجة عن سائر العلوم اذ لا حاجة في اثباتها عن صاحب الشريعة الى اقامة حجة وما توهمه من الفرق بين المقامين غير متجه وبلوغ بعضها الى حد الضرورة المذكورة في اواسط الاسلام لا يمنع منه اذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه المصطلح لدورانه لا ضير في اندراجه وخروجه بعد ذلك بكثير من مسائل العلوم ثم ان ما ذكرناه لا يستلزم ان يكون الفقه مجرد العلم بصدور الاحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم ان لا يكون الكلام من مبادئه التصديقية مع ما فيه من المخالفة للحد المعروف بل المقصود ان المنظور بيانه في العلم المذكور انما هو ذلك وان كان العلم بنفس المسئلة الذي هو مبنى الفقه متوقفا على صحة الشريعة وذلك القدر كاف في صحة ما قررناه فتم والحاصل ان العلم بضروريات الدين وان كان حاصلا عن الدليل لكنه ليس حاصلا عن الادلة الفقهية بل عن الادلة الكلامية الدالة على صحة الشريعة وصدق النبي صلى فيما اخبر به وذلك مما لا يفتقر في الفقه ولا ربط له بوضعه ومما ذكرنا ظهر الوجه في اخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه بعنوان يحصل قولهم عن ادلتها اشارة الى الادلة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على وقوع الحكم عن صاحب الشريعة فيكون الاضافة عهدية ومن البين ان ضروريات الدين غير مأخوذة عن تلك الادلة وان قامت عليها ايضا وكانت في الاصل مأخوذة عنها وقد اشرنا الى الوجه فيه وقد يشكل بان ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فان المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الامام وثبوته الواقعي متوقف على صدق الامام فيما حكم به وهو ايضا من مسائل الكلام فلا يكون العلم بالمسئلة هنا حاصلا من الادلة الفقهية المعهودة فيلزم خروج ضروريات المذهب ايضا والقول بان ثبوت الحكم عن الامام على سبيل الضرورة لا يزيد على اخذ الحكم من الامام على سبيل المشافهة مع حصول القطع بما هو مراده ولا ريب ان القول المسموع منه دليل فقهي وان كانت حجيته موقوفة على علم الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين فان الحجة هناك هو قول النبي صلى فيكون ثبوتها بالضرورة هناك على ثبوته عنه بمنزلة سماعه ذلك منه ولا ريب ان قوله عند السماع منه حجة فقهية ويمكن ان يقال ان المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة لا قوله ليندرج في الادلة نفس الحكم المقرر فهو ضروري لا يحتاج الى الدليل بخلاف ضروريات المذهب فانه ليس حكم الشارع بها ضروريا وانما الضروري هو حكم الامام عليه السلام به وليس هو بنفسه حكما شرعيا اذ ليسوا عليهم السلام شارعين للاحكام فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دل على عصمتهم عن الخطاء فيندرج بملاحظته في الادلة الفقهية هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخلو عن اشكال ثم قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد اه يمكن الايراد عليه من وجوه احدها ان التقليد مغاير للعلم لاندراجه فيما لا يخشى (?) فقسموا الاعتقاد الى العلم والظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه بان التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فان المراد به هنالك هو الاخذ بقول الغير عن غير حجة ولهذا المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون اخذه به عن دليل صغراه محسوسة وكبراه قطعية ظاهرة يحصل العلم بها بادنى التفات وقد نصوا بذلك في محله ثانيها ان علم المقلد غير حاصل عن الادلة وانما يحصل عن دليل واحد اجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرفت من ان المراد بالادلة في المقام جنسها ثالثها لو فرض كون الفقيه عالما بجميع الاحكام عن النبي صلى لم يكن ما علمه فقها والحجية غير منظورة في المقام كما مر ولو سلم ملاحظة الحجية فيه فقد يكتفي في صدقها بملاحظة تعدد الاحاد فان قول المجتهد دليل بالنسبة اليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة الى الحكم الذي

افتى به ومع الغض عن ذلك فالادلة الاجمالية في شان التقليد متعددة فانه قد يكون الحجة عليه قول المجتهد الحي الافضل ثم المفضول ثم قول معظم الاموات ثم
اذا لم يتمكن من قول الحي ونمكن من تحصيل الشهرة ثم الافضل من الاموات ثم قول اي منهم وقد يرجع الى الاخذ بالاحتياط اذا تمكن من تحصيله عن ذلك
من الوجوب المذكورة في محله فهناك ادلة اجمالية في شانه وان كانت مترتبة في الحجية لكن يمكن اجتماعها في الحجية بالنسبة الى المسائل المتعددة
ثانيها قيد انه بعد الحكم بكون المقلد ايضا اخذا عن الادلة فلا بد من التفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام بالنسبة الى المجتهد
فلكلام ايضا عام وخاص ومطلق ومقيد ونص وظاهر وناسخ ومنسوخ الحكم عند مشافهته وقد ياخذه بالواسطة مع اتحادها او تعددها
مع اختلاف مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافا الى ما عرفت من ادلته المترتبة ومع الغض عن ذلك كله فقد ضم الدليل
الاجمالي الى الادلة التفصيلية كما في المتجزي وعلى القول به فيصدق اذن على علمه انه ماخوذ عن الادلة التفصيلية مع عدم صدق الفقه عليه لاخذه على
سبيل التقليد بل نقول قد مر من ان شيئا من ادلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيده على جهة الاجمال حسبما مر وليس مجرد تعدد الادلة
قاضيا بكونها تفصيلية كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به لا يجعله اجماليا لما عرفت ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد
اجمالي والتفصيل المذكور انما يقع في معرفة حكمه وطريق اثباته والعلم به ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزي بالنسبة الى ما ياخذه على وجه التقليد
هذا وانت خبير بان الظاهر من الادلة في المقام هو الادلة المعهودة للفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مرت الاشارة اليه
ومع فلا حاجة الى ضم التفصيلية ويعضده انه لا يعرف لمن اخذ المسئلة عن التقليد انه عرفها بالدليل بل يجعل معرفة على جهة التقليد مقابلا
للاخذ عن الدليل كما لا يخفى فيتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيا قال بعض الافاضل العصر انه يمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الادلة
الاجمالية لان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة
على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية وفيه ان
الظاهر من العلم بالاحكام هو المعرفة باحادها على سبيل التفصيل اذ لا يعد ما ذكره علما بالاحكام على حد الاجمال الحاصل من الضرورة كما نص عليه
وليس العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومن العجب انه نص سابقا بخروج الضروريات عن الفقه بقولهم عن ادلتها معللا بانه لا يسمى العلم
الحاصل منها علما مستنبطا عن الدليل ومع ذلك ذكر في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك تعجبه من غفول العلماء انهم كيف غفلوا عن ذلك ولم يتنبهوا
الى ما ذكره احد فيها بعلم قوله يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين ان قد يتوهم في المقام ان الدليل المذكور ليس دليلا لعلم المقلد بالحكم وانما هو
دليل على جواز عمله ووجوب الاخذ وكونه حجة عليه كما ان المجتهد نظيره ايضا فليس للمقلد اذن علم بالاحكام الشرعية وليس هناك دليل اجمالي
يفيده العلم بها حتى يحتاج الى اخراجه بالقيد المذكور وانت خبير بان العمل يتوقف على العلم فلولا علمه بالحكم لم يصح منه الاعمال المتوقفة على القربة
وقصد الامتثال كيف وهو عالم بما هو تكليفه في الشريعة فان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد ويجوز
فتوى له في فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه فهو حاكم بالمسئلة عن دليل ولذا يقال لكون الحكم عن دليل شرعي ليقطع بعض القول بكون غيره عالما بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين
المنتجين لكون ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه وانتفاء ما يراد من العلم بالاحكام القطع باحكامه تعالى وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع الذي ذكره
غاية الامر انه لا يكون قاطعا بحكمه الواقعي الاولي وهو غير حاصل للمجتهد ايضا في الغالب كما سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله لكن ان كان المراد بالاحكام
البعض كما ترى يريد به حمل الكلام على الجنس الصادق على البعض في ارادة العهد الذهني مما لا وجه له في المقام قوله المطرد لما كانت مساواة الحد للمحدود معتبرة
في صحة التحديد وكان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين يعتبر في صحة الحد من صدق تصديقين موجبتين كليتين احديهما صدق الحد على جميع مصاديق
الحد وحمله عليه كليا والاخرى عكسه اعني صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كذلك وقد يعبر عنه بالمصطلح بعبارة اخرى عن الاول بالاطراد وعن
الثاني بالانعكاس فالمقصود بالاطراد صدق المحدود على مصاديق الحد فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه وهو اطراد صدق
الحد على المحدود ويسمونه بالعكس وانما اعتبروا الاول طردا والثاني عكسا دون العكس اذ الملحوظ في صحة التحديد حال الحد في مساواته للمحدود فالاولى ان يجعل
موضوعا في الكلية الاولى ويؤخذ في التعبير عكسها هذا والجامعية انه لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود والمانعية انه لا يصدق الحد على غير افراد المحدود
فالثاني من لوازم الاطراد كما ان الاول من لوازم الانعكاس للتلازم ولذا يقع التعبير في كلماتهم تارة بالطرد والعكس واخرى بالجمع والمنع وقد يعرف الاطراد
هو التلازم في الثبوت اي كلما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
كذا فسرهما بعض الافاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلنا وقد يعرف الاطراد من الطرد بمعنى المنع اي كون الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه وكذا يلاحظ
الاني ذكر الانعكاس لا بوجه بعيد قوله اذ لا يتصور على هذا التقدير انه قد يقال ان القائل بعدم التجزي انما يقول بعدم حجية الظن الحاصل للمتجزي
لا بعدم امكان حصوله اذ حصول الظن ببعض الاحكام دون البعض مما لا مجال لانكاره ويمكن دفعه بان الادلة التفصيلية بناء على ما ذكرنا انما تكون دلة
بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج بها ما يستنبطه المتجزي عن كلمة المجاوزة وقد اشار اليه المص بقوله كما اي عن الادلة على ما سنذكره من حمل العلم
على اليقين والاحكام على الظاهرية فنقول وجه ذلك انه لا يقين له بالاحكام الظاهرية وقد يرد عليه ايضا ان القائل ببطلان التجزي انما يقول به بالنسبة الى
المسائل الاجتهادية دون الاحكام القطعية اذ لا كلام في حجية القطع الحاصل من الطرق القاطعة وحجيته ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضرورة ضروريات
المذهب حاصل للكل مع انه ليس من الفقه كما عرفت فغاية الامر توقف الحكم بالبعض على العلم بالكل في المسائل الاجتهادية والفقه بعمها وغيرها مما هو مقتضى
الحد المذكور على ما اختاره المصنف في تفسير العلم ايضا القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية انما يقول به في هذه الاعصار نحوها لتوقف معرفة الاحكام

نظرا الى كلما يطرؤه من العدول وتعدد الاحكام وكذا ما ... م

وايضا العلم بالاحكام ... م

على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام فلا كلام في امكان العلم ببعض الاحكام دون البعض فان من اخذ بعض الاحكام

عنه عليه السلام مشافهة فلا يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الاحكام فكيف يتوقف بعد ذلك انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل

انه يقول بعدم جواز التجزي في الاجتهاد لا بعدم امكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مع قطع النظر عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك

العلم بالبعض عن العلم بالكل لو صح فلا يقضي بتصحيح الحد ولا يدفع به النقض المذكور على التقدير المذكور لما عرفت من انه ليس الفقه عبارة عن العلم بمسألة

واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر اسماء العلوم اسم للمسائل المتكثرة التي يجمعها جهة واحدة او العلم بتلك المسائل اذ الظاهر ان اسماء العلوم ليست من قبيل

اسماء الاجناس ايضا لتصدق على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حد سواء بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو

الظاهر من ملاحظة الاطلاقات العرفية ولا اقل من الشك فلا يتم الحد ولا يصح الحمل على الحد كما لا يخفى فقوله فالعلم المذكور داخل في الفقه ان

غير مرضي لما عرفت من عدم صدق اسامي العلوم على مسألة واحدة او ثلث من مسائلها ولا اختصاص لاسم الفقه في

الاصطلاح من بين سائر اسماء العلوم ولذا لا يصدق كونه من الفقه ومن جملة مسائله كما يومي اليه التعبير بدخوله في الفقه فمسلم ولا يفيد شيئا في تصحيح

الحد اذ مفاده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكون ذلك حجة عليه ولا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح فظهر بذلك

انه لا دخل لجواز التجزي في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون ان كمن عرف مسألة او ثلثا من النحو فيصدق عليه انه

عارف ببعض مسائل النحو ولا يلزم منه صدق النحوي على علمه بخلاف ما لو قيل بعدم التجزي اذ لا يكون عالما بشيء من الفقه وبذلك يظهر الفرق بينه

وبين غيره من سائر العلوم قوله اذ المراد بالعلم بالجميع الى آخره قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الادلة بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة

والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل الحال في اخراج العلوم المذكورة من جهة القيد بها

الا ان يتجوز بها عن الجنس ويجعل الاحكام بمعنى التصديقات على ما مرت الاشارة اليه او يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم

بالاحكام عن الادلة فيكون قوله من ادلتها متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخلو شيء من الوجهين المذكورين عن بعد كما لا يخفى مع

انه يورد عليه بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذر لو تعسر ايضا لحصول التوقف والتحير من فحول الفقهاء في كثير

من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد وحصول قوة تامة بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في

العادات فالايراد على حاله كذا اورده شيخنا البهائي ره وقد يجاب عنه بان التوقف في المسألة انما يكون لانتفاء الدليل راسا او لضعف الادلة

الناشئة او لتصادم بعضها لبعض لا من جهة ضعف القوة بل قد يكون زيادة القوة باعثة على زيادة الاشكال في المسألة من جهة سعة الباع في الاطلاع

على استخراج سائر وجوه الاستنباط وتقوية سائر الاحتمالات الضعيفة في نظر الحال وتضعيف بعض الادلة القوية في بادي الراي فابداء وجوه الاشكال بما

المذكور انما هو من جهة انتفاء الادلة لا لضعف القوة ويشكل بانه اما ان يراد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام من الادلة الموجودة

المتداولة التي يمكن ان يستنبط بها الاحكام على فرض وجود الادلة ووروده في الشريعة والثاني مما لا وجه له لظهور انه لو كان هناك اخبار ظاهرة في

كل حكم من الاحكام الشرعية لادرك اكثر من يصدق عليه اسم الفقه والفقيه على تلك القوة ومن حصلت فيه واما الاول فيندفع بمخالفته للجواب المذكور مع

ما فيه من التأمل فان امتناعه في العادة ادعى ما فيه من المخالفة لمجاري العادات اذ لا يكون تلك الادلة في نفسها وافية او يكون بعض الاحكام غير وارد في الاخبار

المأثورة ولم يقم عليه شيء من سائر الادلة ولو اريد بالقوة التي يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الاحكام من الادلة الموجودة واستنباط

ما لم تنهض به تلك الادلة مما يضاهي ذلك في وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال فيندفع مع ما فيه من التعسف البين ان ذلك ايضا مما يمتنع بحسب العادة

لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الافكار ولذا ترى الفقيه الواحد يستنبط في اواخر عمره من الادلة ما لم يهتد اليه في

الاول فالقوة المقتدرة على استنباط الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم العلم بما يؤديها الى ذلك الحد لبعد حصولها وفيها اظهر امتناعا

كما لا يخفى قلت ان اريد بالاحكام في المقام الاحكام الواقعية فلا شك في امتناع القوة المفروضة اذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الاحكام الواقعية

ولو ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع ولا كاشف عن الواقع منها اذ يرتبط جملة كثيرة منها بافادة الظن بالواقع كما سيجيء

في محله انشاء الله بل وكذا يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة وان اريد بالاحكام الظاهرية

التكليفية فلا وجه لاستبعاد حصول تلك القوة بل لا شك في حصولها لكل من بلغ الاجتهاد المطلق فانه ان وجد شيئا من الادلة فذاك والا فاما ان يبني

على العمل بالاحتياط او اصالة البراءة او على التخيير في العمل وكل منها من الاحكام الشرعية الظاهرية وتوقف الواقع من العلماء انما يكون في مقام الاجتهاد

اعني المقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا مجال للتوقف فيه وكان هذا هو مقصد المجيب فالايراد المذكور مما يندفع ويحصل

ما يؤيد ارادة المعنى المذكور ونعم يرد هناك شيء اخر وهو ان حمل الملكة والقوة القريبة وان صح بتعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصح تفسير الفقه اذ ليس

الفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسماء لنفس الملكات الحاصلة والحالات الراسخة بل لا يتبادر منها في الاستعمالات لا نفس المسائل او العلم

بها على اختلاف الوجهين الاتي اذ انه يصدق على كل مسألة من مسائل العلوم انه من ذلك العلم وبعض منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة ولا بعضا

منها بالضرورة وكذا يتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها على شيء من اسماء العلوم وايضا الملكة حالة بسيطة راسخة

في النفس ولا يصدق ذلك على شيء من العلوم فالظاهر ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها لفظ العلم

وليس شيء من اسماء العلوم موضوعا بازاء الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا وبما يدل على فساد حمل

عليه ولا يصدق الفقه عليه

الا نهام حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوح اسانيد ما يسع بيتوح صح

العلم ههنا على الملكة انه لو اريد به ما ذكر لزم صحة اطلاق الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد قطعا وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الاحكام او قبل بعد معرفتها عرفا لا مانع منه اصلا بل الظاهر حصولها في العادات كثيرا فالاظهر الجواب هنا بالمسائل او القواعد ونحوها المذكورة في حدود سائر الفنون هي جملة معتد بها من الاحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتب الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد جامع بين العلم بجميع المسائل على فرض امكانه وما دونه الى الحد الذي يصدق معه اسم كونه عارفا بالمسائل فاطلاق العلم بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة الآن الفقه وغيره من اسامي العلوم اسم لتلك المسائل او العلم بها على الخلاف والتحقيق ونظرا للملكة المذكورة فعلى اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على غير ارباب الملكات في تلك العلوم لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات حسبما توهم وكان المرجع فيما ذكر الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي فليس فيه مخالفة لظاهر اللفظ سيما بملاحظة ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ اذ فيه دلالة ظاهرة على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل والعلم بها لكن يراد بها تلك نفس المسائل المعروفة دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما لا يقف على حد وان اندرجت تلك ايضا في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال المعلوم ويجري ذلك في اسماء سائر العلوم وكان هذا هو المراد مما احتملوه من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل او العلم بها في مقابلة احتمال وضعها للقدر المشترك والعلم بها وبما يفي بكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجددة فلا يكون تسمية تلك الالفاظ حاصلا لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونها في شيء من الكتب وانما المعلوم والمدون بعض منها ويتجه انتساب اربابها اليها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة الفعلية شيوع [illegible] الملكة من لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها كما يراد ذلك من سائر الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنائع المعروفة كالنجار والصائغ والقاد والكاتب ونحوها فان الظاهر ملاحظة الملكة في اوضاع تلك الالفاظ وانه غير بعيد ذلك عن ملاحظة الاسامي ولذا يتجه ان يقال فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عارفا بمسائل المعروفة منه اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها الا ترى عدم صحة قوله وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ لا يعتبر ان وجود المآخذ عنده وتمكنه من الرجوع اليها مما لا ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق كونه عالما بذلك الفن ولو فرض منعه من مراجعة الادلة او عدم وجود المآخذ عنده فالظاهر ان المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الثابتة على سهولة ادراك المسألة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم حضور المآخذ عنده والظاهر ان ذلك هو مقصود المقسم ولئن كان هناك اختلال في تعبيره وقد يجعل قوله من المآخذ متعلقا باستعلامه ونحوه مما ذكرنا ولا يساعده عطفه الشرائط عليه ولا قوله بان يرجع اليه قوله والاطلاق العلم على هذه التهيؤ شايع اراد بذلك دفع ما قد يورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ المذكور مجاز تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية كما مر وكيف يجوز استعماله في الحدود مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات فاجاب بان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمالات منه او يتحد الاطلاقات فيكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى الاول لا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصود مما ذكروه المنع من استعمال ما قد يخفي دلالته على المقصود من الحدود والتعريفات وتفهيم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك ومن البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة اليه ليس من هذا القبيل ثم لا يذهب عليك ان اطلاق العلم على مجرد الملكة كما هو ظاهر العبارة غير ظاهر في الاطلاقات الشايعة وانما يطلق غالبا على الملكة مع حصول فعلية معتد بها حسب ما اشرنا اليه فلا تغفل قوله فيحمل العلم على معناه الاعم يرد عليه انه لا ظن بالاحكام الواقعية في معظم المسائل الفرعية فكما ان طريق العلم بالاحكام الواقعية مسدود في الاغلب كذا الطريق الى الظن بها في كثير من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة الشرعية والاخذ بمقتضاها افادت الظن بالواقع او لا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر ولزوم البناء عليها حتى يثبت الخلاف ولا دلالة فيها على الواقع في الغالب ولو على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من الامور الاتفاقية وليست حجيتها مبنية عليه كما سيجيء تفصيل الكلام فيهما انشاء الله وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى ان تحكيم مقتضى العمومات والاطلاقات والظواهر والقواعد المقررة مع الشك فيما يوجب الخروج عنها من ورود بعض الاخبار الضعيفة وغيرها مما لا يثبت به خلافها ومن البين انه مع الشك فيه لا يبقى ظن بذلك الحكم في المقامات المذكورة مع انها حجة شرعية لجريان [illegible] البناء على الحكم المفروض حتى يتبين خلافه من غير خلاف فيه بين الاصولية والاخبارية كما سيقرر في محله الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في المباحث الاتية انه فيلزم خروج الاحكام المذكورة عن الفقه مع ان كثيرا من مسائله من هذا القبيل وقد يورد عليه ايضا بانه ينافي ما مر من حمل العلم على الملكة نظرا الى ان ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك يحمل على ما يعم الادراك العلمي والظني والملكة لا تكون علمية ولا ظنية ويدفعه انه ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما مرت الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك او الادراك والتصديق فيحمل تلك الادراك والتصديق على ما يعم العلم او الظن نعم ان حمل على الملكة المجردة كما قررناه على فرض حمل الاحكام على التصديقات بالمجموعية للحكم يجري الايراد والتوجيه المذكور في الاحكام فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية وقد يورد ايضا بلزوم سبك المجاز من المجاز اذ يراد اولا من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظن اطلاقا للاخص على الاعم ثم ينتقل منه الى ارادة ملكته تنزيلا لما بالقوة القريبة منزلة الفعلية ويدفعه انه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز اخر في الانتقال اليه لمشاركته للعلم في ظهور المدلول فان بعضهم صرح بان العلم انما يكون بدون الملكة المذكورة من جهة كونها باعثة على حصول العلم او الظن الباعث على الانكشاف في الجملة وما قد يقال من ان حمل العلم على المعنى الاعم يوجب ادراج القطعيات في الفقه مع انها خارجة عنه فلذا لا

ان بنا لان المراد بالاحكام م

لو سلمنا ... الاحكام ...

بها الاجتهاد كما ينطق به حده حيث اخذ فيه الظن فلا يطرد الحد ولذا اختار شيخنا البهائي في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور حمل العلم على خصوص
الظن مدفوع بان اخراج القطعيات مطلقا عن الفقه مما لا وجه له اصلا كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايضا صدق الفقيه على اصحاب النبي والائمة ع
مما لا كلام فيه مع انهم كانوا ياخذون الاحكام عن النبي والائمة بالمشافهة ولا يتصور الظن في شانهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية التي تلقوها من
سفن العصمة من الفقه قطعا فكيف يعقل اخراج القطعيات عنه مطلقا نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسبما مر واما غيرها
فهي مندرجة فيه الا انها مما لا يتعلق بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب والقطعيات
الغير الواصلة الى حد الضرورة الا انها تامة في الدين او المذهب على سبيل اليقين بالنظر او غيره بحيث لا حاجة فيها الى الاجتهاد واما ان تكون من المسائل
الظنية الا انه اتفق انتهاء الامر فيها الى القطع للبعض فالاولى خارجة عن الفقه وليست من متعلقات الاجتهاد وانتهاء الاجتهاد الى القطع احيانا لا يخرجها عن كونها
اجتهادية ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا واخذ الظن في حده لا ينافيه اذ المعول عليه في المسائل الظنية هو الظن اذ هو المتوقع حصوله بعد الاجتهاد
في الادلة وحصول اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله ان شاء الله واما المراتب المتوسطة فالظاهر اندراج
الجميع في الفقه كما مر والاظهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظ من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله ان شاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما
المسائل القطعية التي لا حاجة للمتكلم فيها من العارف الناظر في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها زيادة على الظن وان اتفق فيها احيانا تحصيل العلم
ومتعلق الاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث انه المتوقع فيه والاكتفاء فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضاياه واحكامه فيها
وان اخطا فيها بخلاف تلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسبما قرر في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في الثاني واما
القطعيات فلا حاجة للتكلم في امكان حصول العلم بها لغير المجتهد ايضا فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة حسب ما ذكره
فالاستناد في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما صدر من بعض الاعلام كما ترى قوله وتغاير متعلق الظن في طريق الحكم اه قد مر انه
تدافع بين الكلامين اذ بعد فرض كون الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه انه اراد بذلك ظنيته
في نفسه كما مر وبالجملة تقرير الجواب انا نختار حمل العلم على معنى القطع وما ذكر من ان ادلة الفقه ظنية غالبا فتتبعها الاحكام المدلول عليها غالبا
فبذلك لا دلالة لان ادلة الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها فقطعية وظنية الطريق في نفسه لا ينافي
في قطعية الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه ذلك الطريق فالدليل القاطع على ان ذلك الحكم هو
الدليل المذكور بعد الملاحظة فتلك الادلة ظنية من جهة وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بينهما لو ثبتت ظنيتها في نفسها لا ينافي قطعية
الحكم من جهتها نظرا الى ما ذكرنا قوله وضعفه ظ عندنا اه يريد بذلك ان الجواب المذكور انما يتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب
وتعدد احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد اراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفا عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ بعد تعيين التقرير المذكور يكون
كل مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقه بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه نصوصهم المتواترة من بينهم من كون حكم الله تعالى في الواقع
الوقايع واحدا بحسب الواقع وان لله تعالى في كل واقعة حكما مخزونا عند اهله اصابه من اصابه واخطاه من اخطاه فلا وجه للكلام المذكور اصلا اذ لا تفيد
الادلة المفروضة القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطا فيه لا محالة بل يقطع بعدمه قطعا بالنسبة الى الاراء المختلفة فلا
يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيا غاية الامر ان يكون المخطي مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا فيجب عليه العمل بمؤدى نظره وان
كان مخطئا واين ذلك من العلم باحكامه تعالى كما هو المدعى ويضعفه ان ذلك كله انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام في الحد على الاحكام
الواقعية كما هو الظ من كلام المص واما لو كان مبنيا على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها باختلاف الاراء للقطع
بتكاليف كل مجتهد ومقلديه بما ادى اليه ظنه وهي ايض احكام شرعية متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي
ايض مطابقة للواقع على الوجه المذكور وكشف الحال ان هناك حكمين حكم واقعي هو الذي كلفنا به اولا لولا جهل المكلف المانع من تعلق التكليف به
وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظ الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظننا او شككنا فيه او ظننا
خلافه او علمنا المخالفة كما هو في بعض الفروض فالنسبة بينهما عموم من وجه والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل عن الادلة التي قررها
صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية المذكورة في الحد فعلى ذلك تفسير الاحكام بالظاهرية او الواقعية ايض فلا
حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بل لا يخ ظ ما ذكر من فساد كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما
ذكر فلا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايض وان كان مخالفا للحكم الاول غاية الامر ان يكون الثاني
ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر
والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بالثاني في
الظ نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن والقبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو باعتبار تعلق الامر والنهي
به هو الحكم الواقعي واما الحسن او القبح الطاري عليه او على تركه من جهة اشتباه المكلف وغفلته عما هو عليه او عدم امكان وصوله اليه من غير ان يكون
لنفس الفعل او الترك او خصوص اعتبار انما بعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقع وبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال في الثاني انما
يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب للامر فكل من التكليف الظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال الواقعي

الاجتهاد قطعا والاخيرة تشكل بخروجه في الفقه قطعا والظ كونهما من متعلقات الاجتهاد ايض اذ انتهاء الامر في المسائل صح

للمذكوره

الادلة

بين هم

بالفعل انما

بالفعل انما يتم باستمرار الجهل واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء
التكليف ووجوب الامتثال وان كان فائتا وجب القضاء لو دل دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق
الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء محصلا للطاعة والامتثال بلا امتراء قلت لا شك في
حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن نقول ان كلا من الطاعة والعصيان
قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب للامر على حسب الواقع وتركه مثلا وقد يحصل بازاء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الذي قرره الشارع او بتركه كذلك
مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون فعل ما هو مطلوب للامر او ترك المنهي عنه مطلوبا للامر واداء المركب الاتيان بما يعتقد
طاعة من حيث انه طاعة ونيل الى المخالفة من حيث انها كانت مطلوبة له بما دل من الدليل القاطع والمنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض انطباق
ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا صورة المخالفة ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف
الاختبارية فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهي بحسب الظاهر فكما انه بعد انكشاف الحال يظهر انه لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه
كذا في المقام وان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للشارع فيجب
تداركه بالاعادة او القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع فالحال في التكاليف الظاهرية للجاهل من جهة اشتباه
في الاحكام نظير الحال في التكاليف الاختبارية ومن لم يتدبر في ذلك يتضح حقيقة المرام في المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية
من حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام ويجيء بيانه في المحل اللائق به انشاء الله تعالى الواجب او الحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا
له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف نظرا الى الطريق الذي قرره المكلف لوجوب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع
فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان ولا حاصل الا من الجانبين فالحكم بوجوب الفعل مؤدى الدليل انما يكون في الغالب من حيث كونه طريقا موصلا
الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء التكليف نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب للشارع
لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف مرادا للشارع لوقوعه حال تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال
يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في هذا المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول
فيه في مقام آخر اذا تقرر ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع واعتبارها بوجه ان لم نكن واعتبرنا معنا
الظن والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول او لا فان قلت ان العلم بالاحكام الظاهرية
انما يحصل من الدليل الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان قضاياها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة لا تفيد اليقين بملاحظة انفسها
واما بملاحظة الدليل القاطع والمنتهي الى القطع القاضي بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي المفروض بل ذلك
الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فان قلت ان الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا وربما يفسق بعضهم آخر ويقيم كل منهم الادلة على اثبات مطلوبه وتغليط
صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية والمسائل المبحوث عنها في تلك الكتب والفقه اسم لتلك المطالب لتطرقه المذاهب ولذا
ايضا ليس الاختلاف في الواقع منهم بالنسبة الى الحكم الظاهري ضرورة اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع
على وجوب اخذ كل منهم بمظنته وعدم جواز اخذه بقول الآخر قلت كون المبحوث عنه هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية
فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها انما تكون قطعيا وبهذه الحيثية تكون متعلقة للعلم مظنونا
لنا عنده ومن حيث مطابقتها للواقع او المستفاد من الادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب مورد الاختلاف وبهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد
مع وقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المنظور حينئذ الانتهاء الى الوصول الى الواقع او الى ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا ينافي ان يكون
الملحوظ في حد الفقه هو الاحكام الواقعية بل ما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع او لمقتضى الادلة الشرعية او القطع بها مع امكان انكشاف
الحال الواقع او مؤدى الدليل بعد وقوع الاختلاف فيها من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها وثبوتها على المكلف قطعية
فيها وكانت معاودة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة والجهة الاولى مقدمة على الثانية ويؤيد ما ذكرناه ان الفقه
في ظاهر كلامهم اسم للعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك وان قلنا بكونه اسما للعلوم موضوعة
لنفس المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى عدم وضوح علمهم بالاحكام الشرعية على الوجه فيكون حينئذ تعلق العلم بها
على الوجه المذكور معتبرة في حد الفقه وهي حيثية الفقاهة حسبما قررناه وايضا ما حصل عند المجتهد من الادلة التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم
في ادراك الواقع وعدمه والقطع به كما صار بعضهم سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة او للمعلوم من حيث تعلق العلم المفروض بها فيكون ذلك
شاهدا على اختلاف حيثية الفقاهة والاجتهاد التي يقع الخلاف من جهتها في مسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المتقدم بوجه
آخر حيث قال ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم والمدلول المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه علمي وحاصل التعريف
الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوح فساد التوهم فاجعل كلمة الجار في التعريف متعلقا بالعلم ولما ان جعلناه متعلقه
بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقرا صفة للاحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود وكلامنا المتقدم في
في تعلقها بالعلم انما كان بناء على ذلك انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول فيفسد انه لا ربط له بالايراد المذكور وما

موافقة له

الدرك

ولا دخل لذلك في دفعه اذ المذكور فيه كون العلم بها غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كالمقلد وهذا الجواب غير مرتبط به نعم
لو اورد عليه بالمنافاة بين تعلق العلم والظن به صح الجواب عنه بما ذكره ثانيا انه ان اريد بقولهم ان ظنية الدليل لا يستلزم ظنية الادراك انه لا يستلزم ظنية
الادراك المتعلق به فهو بين الفساد لوضوح الملازمة بين الامرين وان اريد انه لا يستلزم ظنية ادراكها بادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هنا الا ادراكان متعلقا
بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما مظنونا والاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبني على ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فتكون المظنونية مأخوذة في
الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية وهو فاسد لافادته العلم باصل الشيء مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله
على التدافع خلاف المدعى فلا بد من التأويل بارادة العلم بمظنونيتها وهو مع ما فيه من التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة كما مر
وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلقات العلم ولو اول ذلك بكون العلم به حاصلا من الادلة ولو بالواسطة من جهة تبعيتها على تبعيتها حصول الظن الناشئ
بالعلم به على سبيل الضرورة فضعفه ظاهر مما عرفت ومن الواضح ان العلم بمظنونية الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم باحكامه تعالى وليست
من الوجدانيات الثابتة لحصول المظنة كما يحصل كما انه هو ظاهر والظاهر ان ما ذكره نشأ من غفلته في تفسير الحكم الظاهري والتحقيق فيه ما قدمناه وان اراد
من العلم بالنسبة المظنونة العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه حيث انه جعله جوابا مستقلا من الايراد المذكور ولم يرتض في ذلك المقام انه ليس
الفقه عبارة عندنا العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصولية ومستخرجة منها وليس منه ما يجري في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى
الحد بل واما الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها اذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام
بالاحكام الحاصلة عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم مقلده بتلك الاحكام الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم احد كما يصدق ذلك على علم المجتهد
بالاحكام الحاصلة عند المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب نعم توهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد كما مرت الاشارة اليه ولو سلم اخراجه
لعلم المذكورين فانما يخرج به علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة جارية فيه قطعا انه لو جعلت
الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكر لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي المقررة لعنوان ما بعدها والمبنية
لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يتبادر منهما من الاطلاق وهذا انما يعطي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه صرح اولا بحمل الاحكام على النسب
فلا وجه اذن لجعل الظرف مستقرا صفة له اذ ليست النسب حاصلة للمراد ليست النسب حاصلة عن الادلة نعم يمكن ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة الملحوظة في الاحكام
بالتفسير الذي ذكره او بالمستنبطة ونحوها من الافعال كذا لا يكون الظرف مستقرا بمعناه المعروف مع ما فيه من البعد هذا وقد ظهر بما قررناه من الجواب عن اصل
الايراد صحة عد كل من احكام المجتهدين واقوالهم المتعددة في مسألة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما يزيد على الواحد منها وقيام احتمال الخطاء في كل من
احادها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا وقع التكليف به في الظاهر فالخطاء الواقع في طريقه وانما لم يعتد اذا علم بتعلقه بالاحكام حسب ما مر
ان فرض كون الجميع او بعضها احكاما ملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في الاجتهاد واما فقهاء اهل الخلاف فليسوا فقهاء
عندنا على سبيل الحقيقة وهو ظاهر مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا انهم مكلفون شرعا بما
ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك شرعيا في شأنهم على نحو المخطئ من فقهاء اهل الحق كما هو مقتضى اصول المذهب ويأتي تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله
ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان تعرض المصنف لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان الملحوظ بالبحث
عندنا هو الكلام في اصول الفقه فبالحري ان نشير الى حده فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو
الثاني واما بيان الاول فاما لاجل المناسبة بينه وبين المعنى العلمي او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بحسب مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك
وهو الذي جاء لجماعة منهم ولذا جعلوا الحد احدهما بحسب معناه الاضافي والاخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى اتحاد معناه الاضافي مع العلمي بحسب الحقيقة لهذا
الفن نظرا الى الدعوى المذكور كما ستشير اليه نعم انه قد يكون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا الفن العلم على ان يكون التقييد داخلا والقيد
خارجا وهو الظاهر من صاحب الوافية وقد يشير اليه ظاهر الاطلاقات اذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه وربما يتفق بكون معناه التركيبي
ملحوظا في معناه الاصطلاحي بان يكون قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه فقد زيد تلك الخصوصية في معناه الاضافي بالوضع الطارئ عليه من جهة
التخصيص او التخصص كما قد يتفق ذلك في لفظ ابن عباس وابن عمر فان تعيين ابن عباس في عبد الله بنائي على ان يكون كل من لفظي ابن عباس وابن عمر مستعملا في معناه الحقيقي
اذ كان التخصيص المذكور حاصلا من جهة غلبة اطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك الفرد فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص
ذلك الفرد ويجري ذلك في لفظ الرحمن بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطارئ فان معناه الوضعي ملحوظ فيه ايضا وليس اسما لنفس الذات فالقول بمثل ذلك في
في لفظ اصول الفقه غير بعيد ايضا فلا بد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي ايضا وكيف كان في المقام على ما ذكروه فنقول اما حده بحسب معناه الاضافي
فيتوقف على بيان اجزائه وقد مر الكلام في بيان الفقه والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة بمعنى ما يبتنى عليه الشيء سواء كان ابتناؤه
عليه حسيا كما في اصل الحائط واسفل الشجرة او معنويا كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح حسبما نصوا عليه على معان عديدة منها
الاربعة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب وفي كونه حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الاربعة المذكورة نظر وكيف كان فلا يلائم ارادة
شيء منها في المقام سوى الدليل وهو ايضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوع لهذا الفن ومن البين خروج موضوع كل فن من مسائل الفن
وقد يقال ان المقصود من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه لظهور ملاحظة الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه
واثبات تلك الدلالات انما يكون في الاصول فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ولا له

فليحرر الكلام

الامر بالشيء

الامر بالشيء على النهي عن ضده ونحو ذلك نعم الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فان البحث فيها ليس عن الادلة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل
الاستطراد ويمكن ادراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا الى ان البحث فيها عن حال المستدل وهو ايضا يرجع الى ان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية
انما هي بالنسبة الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضا بحث بحسب الحقيقة عن حال الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه هي الموضوع لعلم الاصول
في تلك الحيثية ايضا خارجة عن الفن وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا يجعل الادلة عين تلك الدلالة مضافا الى ان التعبير بين اخذ الادلة بالمعنى
التصوري وملاحظتها متعلقة للحكم والتصديق والماخوذ في المسائل انما هو الثاني ومدلول المركب المفروض لا يزيد عن الاول فكيف ينطبق ذلك على مسائل
الاصول على ان ادلة الفقه يشمل الادلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي الظاهر فيها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه
حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بما قررناه ان اخذ الاصول في المقام بمعنى الادلة كما ذهب جماعة من الاعلام ليس على ما ينبغي سيما اذا اريد تطبيقه على المعنى العلمي
فالاولى حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هناك جزء ثالثا وهو جزء الصوري اعني الاضافة وقالوا ان اضافة اسم المعنى يعني ما دل على معنى حاصل
في الذات سواء دل معه على الذات كما في المشتقات ولا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني وصف العنوان وانما خصوا
ذلك باسم المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظرا الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيختلف ذلك بحسب اختلاف المقامات
كما في دار زيد وحمار عمرو ونحوهما بخلاف اسم المعنى فان وجه الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد ومملوك عمرو انما يفيد الاختصاص في
وصف العنوان اعني المكتوبية والمملوكية واستندوا في الدعوى المذكورة الى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو الظاهر من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما
فقالوا ان اضافة الاصول الى الفقه مفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له فيخرج عنه سائر العلوم مما يبتني عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم
مما يختص بالفقه بل يتوقف عليها غيره من العلوم ايضا عليها واما علم الاصول وان كان كثير من مسائله جارية في غير الفقه ايضا الا انه لما كانت تدوينه
ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين فيصح لذلك ان يكون باختصاصه بالفقه فينطبق على معناه العلمي فيصير الحد هو المذكور معرفا
وسميا لاشتماله على خاصته وبذلك يتجه عد معناه الاضافي حدا لهذا الفن ويمكن المناقشة فيه مع ما فيه من التكلف بانه مبني على ما ادعوه من افادة الاضافة
الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة
هو انتساب المضاف بالمضاف اليه نسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتسابه اليه في خصوص وصف العنوان كما هو الظاهر من التامل في الاستعمالات
العرفية ثم ان كان الانتساب الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو
اذ لا يمكن ان يكون جميع ذلك الشيء مملوكا او مكتوبا لشخصين افاد الاختصاص وكانت افادة الاختصاص منه مبنيا على ذلك من غير ان يكون مستندا
الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود بكر ونحوها لم يفد الاختصاص
اصلا كيف ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك الله رب ... وخالقي ورازقي ونحوها دالا على عدم كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيره و
هو كما ترى ظاهر البطلان ثم نقول في المقام ان كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونه اصولا لغيره ايضا حتى يكون انتسابه الى الفقه في ذلك مانعا من انتسابه
الى غيره فلا يفيد دلالتها الاختصاص ليتم ما ذكر من التقريب فظهر بما قررنا ان دعوى انطباق معناه الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافا الى ما يرد عليه من
عدم اختصاص ما دون من العلوم لخصوص الفقه بالاصول كما سيأتي الاشارة اليه ثم واما حده بالنظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتاخرين هو العلم
بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الالية
وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام العلوم الغير الالية وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام
الشرعية بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب مسائل المطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما تقرر من القواعد
في التوصل الى بعض العقائد لاستنباط الاحكام الاصولية وقد يستشكل في الحد بلزوم اندراج القواعد المقررة في الفقه مما يستنبط منها الاحكام الفرعية
المترتبة عليه في الاصول وقد يجاب بالتزام اندراج جملة منها في مباحث الاصول كاصالة الصحة في العقود واصالة الصحة في تصرفات المسلم ونحوها مما تقرر لاجل
استنباط الاحكام في الفقه لا يقتضي خروجها عن الحد اذ لم يوخذ فيه عدم اندراج تلك القواعد في الاحكام الفرعية الا ان يقال ان الظاهر من اعتبار كونها
ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية لكن في اندراج جميع ما تقرر من القواعد الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية
في الاصول تامل وقد يجعل التقييد بالفرعية مخرجا لعلم الدراية فانها موضوعة لاستنباط الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية اذ المقصود منها معرفة الحديث وهو
يعم النوعين وفيه ان الملحوظ هناك معرفة الحديث لا لخصوص استنباط الاحكام الشرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص
ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل خصوص الفرعية فذكر بعض الافاضل ان التقييد بالممهدة يخرج علم المنطق والعربية
وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها
كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها بل هي من
مباديه وان ذكرت في طي مسائله مثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول وان كان
يستنبط منها الماهيات لكنها لم يمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد الممهدة
ففي الوهن لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية
يخرج ذلك حسبما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسبما ذكره واما اخراجه بالاحكام ما يستنبط منه الماهيات ونحوها فغير متجه ايضا اذ ليس عنه ما قواعد

ممهدة لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقتضي بكونها ممهدة لاجلها ومن البين انه لا يعتبر ذلك حيث قالوا ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى
تكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانه اذا لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد الممهدة على حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه
يمكن ان يقال ان الخارج من الفقه تصور تلك الماهيات لا التصديق بها فان الشارع من حيث انه بينها دخولها في الفقه من الحيثية الاولى لا يقتضي بخروجها عنه باعتبار
الثانية ولا يبعد ح ادراجها في الاحكام الشرعية الفرعية الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ومن البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد دون المجتهد
الاولى وان تفرعت عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان الصلوة كذا او الصيام كذا ونحوهما ولا ريب في اندراجها في الحكم وان
لم يقل بكونها شرعيا فتم هذا وقد يشكل الحال في الحد المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد مع اندراجها في مسائل الاصول وقد يدفع باندراج كثير من المسائل
المتعلقة بالاجتهاد في البحث عن حال الادلة فان المرجع فيه الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى المجتهد دون غيره ويرد عليه ح ما يلزم من الاستطراد في ذكر مباحث المتعلقة
بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي ونحوه ولا يخ عن بعد لتصريح جماعة من الاعاظم باندراجها في الحد ولذا
زادوا في الحد ما يدل صريحا على اندراجها في الاصول كما هو الظ من عدهم ذلك من مطالب الفن وما قد يتخيل في ادراج الجميع في الحد المذكور من كون البحث
عن حال قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض لا يخفى ان العلوم المدونة لها مراتب مختلفة في التقديم والتاخير بحسب الشرافة وبحسب التعليم اما
الاول فيختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك في شدة الاهتمام كما في علم الالهي وعلم الفقه بالنسبة الى ما عداهما من العلوم
واما الثاني فقد يكون التقديم والتاخير فيه استحسانيا وقد يكون من جهة توقف العلم المتاخر عليه اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل
التناول بينا لا يتوقف تعلمه على الاخر فيناسب تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الادراك سهل عليه
الاشتغال بالاخر ومنها ان يكون ذلك العلم المتقدم احكم من غيره وابعد من حصول الخطأ منه في التعليم حتى يتعود المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح
البرهان والوصول الى كمال الايقان فلا يعتقد الحكم بادنى شاهد واستحسان بتيسر البرهان الاداء ذلك غالبا الى اعتقاد ما يخالف الواقع ولذا رتبوا الحساب ضابطا
في تقديم العلوم الرياضية على سائر فنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع الاخر
كعلم النحو الباحث عن احوال الكلام من حيث صحة التركيب وسقمه بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسناته فان الحيثية الاولى متقدمة في الرتبة على الاخيرة
ومنها ان يتقدم غاية احد العلمين على غاية العلم الاخر كما في المثال المفروض فان الغرض من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للمحسنات
على مقتضى الحال ومن البين تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الاخر فيتوقف التصديق بمسائله عليه
وذلك قد يكون من جهة اشتماله على اثبات الموضوع للاخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد يكون لاشتماله على اثبات الموارد المقيدة
الماخوذة في تبيين العلم الاخر كما في تقدم الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات نتاج صور الادلة المعتبرة
في العلوم كما في المنطق بالنسبة الى ما عداها من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهات الاخيرة وان كان لازما للتوقف التصديق بمسائل
العلم الاخر عليه الا انه قد يكون هناك جهة اخرى تمنع من التقديم ح فانما يتبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الاخر في مقدماته او يوخذ
فيها على التسليم او حسن الظن بالاستاد الى ان يتبين في العلم الاخر وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة
اراد المصنف ره بذلك الاشارة الى بيانه واشار بعد ذلك الى مباديه من سائر العلوم قوله ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبارات الثلث وفي بعض النسخ با
الاعتبارات الثلث وهو لا يناسب التعليل اذ هو انما يفيد تاخره بالوجهة الاخيرة ومع ذلك فالوجه في تاخره بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة منظور الظ حلا وقد
يوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلث وجها في تاخره عن مجموع العلوم المذكورة وان اختص الكلام في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجميع في الجميع ببعض التوجيهات البعيد
ولا داعي اليه قوله فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها اه اشار بذلك الى كون العلوم المذكورة مبادي للفقه كما نص عليه جماعة منهم وربما يورد على ذلك
بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد انشاء الله هذا ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الاسلام
والايمان ومن البين ان ذلك لا يتوقف على علم الكلام وان كانت المطالب المذكورة من مطالب الكلام مثبتة الا ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية الا انه
على ما هو المتداول بين العوام لم يعد من علم الكلام ولذا لا يعد العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره اذ لو اخذت تلك المسائل على نحو
الطريقة المعروفة في تلك الصناعات صدق معه اسامي تلك العلوم واما مع تركها المسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الاجمال فلا وح فعد جملة من الفنون المذكورة
مما يتوقف عليه الفقه ليس على ما ينبغي قوله لا بد لكل علم ان يكون باحثا عما جرت الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المصنف ره بالاشارة الى
ذلك والاجزاء للعلوم على ما ذكروها ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء تفصيل الكلام فيها فان قلت ان اسامي العلوم انما وضعت لنفس المسائل
او العلم بها فكيف يجعل المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع في اجزائها مع خروجها من نفس المسائل والعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو الفن
الموضوع المشتمل على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب المجردة عن الدلائل اذ لا فائدة
يعتد بها في ذلك فانه يذكر المقدمات التي يستدل بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها فما
يذكر في الفن يصير جزءا من الفن وان كانت خارجة عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم غيرها وضعت تلك الاسامي بازائها فهو اطلاق اخر مغاير لما ذكر ولو
ربما تسمى تلك الامور مسائل له حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع القول بتفسير المسائل بالمحمولات المنتسبة بالدليل وكذا التمثيل بعض الافاضل
تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى الموضوعات وهي توافق ما ذكره المص وانت خبير بان المحمولات المنسوبة الى موضوعاتها امور تصورية لا يتعلق بها التصديق
الذي يتحصل من النظر في العلم بل هي من شرائط حصول التصديق كما ان تصور الموضوعات كذلك فالحق ان مسائل العلوم هي المطالب التصديقية المثبتة فيها

المتخيل فيه بحثا عن حال الدليل فيما لا يتعلق وجهه

والمبادي

في المقام

وهي المحمولات

وهي المحمولات المصدق بها التي هي من وضع حصول التصديق بها ومسائل الفن هي ما يتعلق به ذلك التصديق بقا من البينات للعلوم بالعلم التصديقي بالنسبة التامة

وهو قريب مما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسبة التامة فلا بد ان يراد من المسائل النسبة المحمولة المثبتة بالدليل يرجع

الى ما قلناه وكان مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولة المنسوبة الى موضوعاتها اي من حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها وقد تنزل

الى حمل كلام المصنف عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الجزئية المستدل عليها وفيه شهادة على ما ذكرنا فحملوا التعبير في المقام وفسرها جماعة بما

بالقضايا التي تطلب في العلم فتكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة التامة المذكورة وفيه ما عرفت ان المقصد من اقامة الادلة في الفن انما هو التصديق

بالنسبة التامة فالمناسب بل المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها ويضعفه ايضا انهم عدوا كلا من الموضوع والمسائل من اجزاء العلوم فلو فسرت المسائل بالنسب

المذكورة صحت المغايرة بينهما وان فسرت بالقضايا اندرج الاول في الثاني فلا يقع عدّه جزءا آخر وما يتعلق عن ذلك التركيب كما لا يخفى قوله وذلك لعدم تعريفهم

آه ظاهره يعطي تعريفا للموضوع بما ذكره المحقق ويحمل عليه امور عديدة وهو كما ترى لا يوافق تعريفه الآتي من انه ما يبحث عن عوارضه الذاتية وكانه عرفه بالاعم اتكالا

على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور وانه اراد بذلك ما يحقق اللواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض الذاتية فينطبق على ما ذكروه وكيف كان

فلنفصل الكلام ببيان ما اوردوه في المقام ثم نتبعه بما نحقق عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد

بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه او للخارج المساوي دون غيرها من العوارض

وفصلوا ذلك بان العوارض على اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للناطق وقد يمثل له بالتعجب اللاحق للانسان وفيه تامل

الثاني ما يعرض الشيء لجزئه سواء كان مساويا او اعم كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق واعم منه كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بواسطة الحيوان

الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب ولا فرق بين ان يكون ذلك

الخارج المساوي لاحقا له لذاته او لجزئه المساوي او لامر خارج مساو آخر الرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم كالتحرك بالارادة العارض للناطق بتوسط

الحيوان الخامس ما يعرضه لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلاثة الاول عوارض ذاتية وعللوا ذلك بان العروض

فيها مستند الى الذات اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلاستناده الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان العارض المساوي مستند الى الذات

والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلا استنادهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين لوضوح عدم استنادهما اليها بلا واسطة

مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المعروض والاخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء المساواة وقد يورد على ذلك امور

احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هناك قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرضه لامر مباين كالحرارة العارضة للماء بتوسط النار والذي ذكره

صاحب القسطاس بدل الاقسام وعد الاخير منها من العوارض الغريبة بالجملة اولى بالغرابة من الاولين فيكون كل من العوارض الذاتية والغريبة عنده ثلثة

ويدفعه بان المراد بالوسط في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين يقال انه كذا فلا بد ان يكون الوسط محمولا عليه فلا يتصور ان يكون مباينا ولحوق الحرارة للماء

المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة المماسة او المقاربة ونحوهما وهي من عوارض الجسم ولا مباينة لها للماء فهو راجع الى احد الاقسام الاربعة

ويوضح ذلك ان المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة فان كانت تلك العوارض محمولة على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء آخر عليها

اصلا كانت تلك العوارض عارضة لذات الموضوع وان كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا

حسبما فصلنا من الاقسام فلا يعقل ان يكون العرض بواسطة امر مباين للماهية اذ من الواضح ان الامر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر وان لوحظ

الانتساب الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الارتباط المفروض وهو مما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة في المثال المفروض انما هي المماسة

او المقاربة ونحوهما وهو امر خارج عن الموضوع اعم منه فيصح حملها عليه وقد يورد على ذلك اولا بان الواسطة لا تنحصر فيما ذكر اذ قد يكون الوسط امرا مباينا

للشيء ويكون محمل العارض على ذلك الوسط مصححا لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم فيحمل اولا على السطح

ويحمل بتوسط حمله عليه على الجسم ولو جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطة في ذلك فهو ايضا امر مباين للجسم والقول بان الواسطة انما هو المسطح دون

السطح مدفوع بان المراد بالمسطح ان كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم وان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو عروضه للسطح الموجود

في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا للذات

لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات وباعتبار الواسطة المفروضة الى الذات وليس المراد به الواسطة في الثبوت التي

هي اعم من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتي الاشارة اليه كيف وقد نصوا على ان السطح من الاعراض الذاتية للجسم مع انه انما يعرضه باعتبار التناهي الذي هو اعم من الجسم

لعروضه للسطح والخط فيعرض بسببه كل من الخط والسطح والنقطة للخطوط فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام ولا لعد العارض لامر خارج اعم واخص من الاعراض الغريبة

مطلقا اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها ولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية ومن ذلك

يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقاربتها واسطة في المقام اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها وهي

عارضة للجسم العنصري عروضا اوليا فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الاعم لا لامر خارج من الذات فيتحقق بما عرفت ان الاقسام الثلاثة لا تنحصر للعارض للامر

الخارج المباين من قبيل ما مثل به القائل المذكور وليس ايضا مستلحقا في العرض الغريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج المباين مثبتا

للذات في الوجود وان كان مباينا له في التصادق كما في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المتباينة

متبادلة في الوجود ايضا كما في حركة الحاصلة للجالس في السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان تحركه هناك انما هي من احوال السفينة

حمله

للماء في

الحجة تبين وتكون مسائل الفن
عبارة عن نفس تلك النسبة التامة
المتعلقة للنفس بالتعبير
اقامه الادلة فتفسير النسبة
... الاعتبار ... وذلك
... الارادة
... تحت ...
النسبة التامة

المباينة الخارجية فيها بحسب الوجود فلو اريد عدّ العارض لاجل المباين من الاعراض الغريبة والذاتية فليعتبر المباينة في الوجود لا المساواة فيه فيجعل العارض بتوسط الامر
من الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من الاعراض الذاتية سواء كانت مساوية في الصدق ومتباينة او مباينة له فيه قلت ثم ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام هو
الواسطة في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له وهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الكل انما يعرض ذات الشيء فيكون من العوارض الذاتية
للعروض وان كان عروضه بتوسط الاعم او الاخص وغيرهما وليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافية في ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم
خروج معظم الاعراض الذاتية ح فلا يكون بحث عن لوازم الوجود من الاعراض التي اثبتت ان الوجود ثم الامكان اثبتنا الى الشيء من المهيات وهو بين لنفسها
واما ما ذكره من صحة كون الواسطة في العروض مباينا للمعروض فغير واضح بل الظاهر فساده ذلك ثم ان جعل الواسطة في العروض فيما نحن فيه واسطة في الاعراض
القائمة بمحالها المباينة لمعروضاتها كما هو الشأن كان الحمل في جميع ما نحن فيه الواسطة الخارجية بتوسط الامر المباين لا يتحقق هنا واسطة خارجية لا تكون — في العروض
مباينة للمعروض بحسب الصدق ضرورة تباين كل عرض لمعروضه فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في الصدق دون البعض وان جعل الواسطة فيه التركيبات
والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقق هناك مباينة بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيات الاعراض فما ادعى
من الفرق بين الفساد ولبس السطح بالنسبة الى الجسم الا كالتناهي والتساوي وغيرهما من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما لا بعد بتوسط المتعجب في عروض الضحك
للانسان من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم فيه بكون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو توسط التعجب
في عروض الضاحك هو كل ضرورة صدق المتعجب على الانسان فلتجر الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان يجعل السطح في عروض الابيض مثلا فالفرق
الحاصل في المقام انما هو باعتبار المبدأ والمشتق وهذا يجري في كل من الاعراض فلا يصح الفرق بينهما في ذلك مضافا الى ما ذكره في الجواب من كون السطح واسطة
في التحاجار في التعجب اذ المتعجب ان اريد به المصداق وان اريد به المفهوم فمن البين ان الضحك انما يعرض من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون — قرة هو ذات الاشيا
ذلك المفهوم حيثما قررته في عروض اللون بتوسط السطح غير ان الفرق بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذه في الثبوت على وجه ثم ان ما ذكرناه يجري
بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان اعم او مساويا للكل فان عروض ادراك الكليات للانسان انما يتعلق بتوسط مبدأ الناطق فهو امر مباين — عليه
للانسان ضرورة عدم صحة حمله وان اخذ المشتق واسطة فيه فان اريد به مصداقه فليس الا ذات الانسان فلا يتحقق واسطة في المقام وان اريد به نفس
المفهوم فعدم عروض الادراك في الخارج انما هو بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود للمادة وقضية ذلك ثبوت مباينة للكل بعد لا بمجرد المفهوم
الملحوظ على النحو المذكور حسبما ذكر في الوسائط الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات الخارجية مع المهية متحدة
ومغايرة من اخرى فالذاتيات في المركبات الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من وجه متحدة معه من وجه اخر وفي غيرها انما
يكون المغايرة في العقل اذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بتقييد الصورة بالمادة وقيام العرض بموضوعه
ومن البين استلزام ذلك لتغاير الامرين في الخارج ونحكم بصحة حمل الاجزاء والعوارض على المهية ومدار الحمل على الاتحاد في الوجود فالازم من ذلك — المغايرة
هو ما قلناه من الاتحاد في وجه والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث مادة وصورة ومن حيث الاتحاد جنس وفصل والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع
ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلا فان ثالث المحمول في تلك المقامات انما هو المشتقات دون مبادئها والذات ملحوظة في المشتقات وهو المصحح للحمل
اذ المفروض اتحاد الانسان والذات التي تثبت لها النطق او البياض مثلا وهي مغايرة للمبادئ المفروضة مغايرة حقيقية لاتحاد بينهما بوجه قلت مع ان من
المقرر ان الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات بدليل عليه ان المحمول انما يكون تلك الذات المأخوذة في المشتقات دون مبادئها ونكون المبادئ غير
مأخوذة في الذات فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وان اختلفت بحسب القيود والاواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفرق الحال بين حمل الذاتي
والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات المأخوذة فيهما وان الذاتية والشيئية ونحوها من الامور الخارجة عن حقائق الاشياء فكيف يقع فصولا للماهيات وان يبدلك
بغيرها ومن هنا اتفقت كلمة من المحققين على اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار على
نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادة والجنس بان ذلك المفهوم قد يؤخذ بشرط لا بانه لا ينضم اليه غيره بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ويكون جزءا لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يؤخذ لا بشرط بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك
مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل اذن على المجموع وعلى نفسه فالمأخوذ مبدأ في الفصول والعرضيات هو لاعتبار الاول وهو بهذه الاعتبار
يكون صورة وعرضا بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منهما والمأخوذ مبدأ في الفصول لا مشتقات انما هو الوجه الاخير في الامرين وهو المصحح للحمل في الجميع
فيكون بالاعتبار المذكور فصلا وعرضيا والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول مأخوذ مما هو داخل في الذات والثاني انما هو مأخوذ عما هو خارج عنها مثلث — منها زل
المفاهيم المحمولة متحدة مع الذات اتحادا ذاتيا في الذاتيات وعرضيا في العرضيات اذا تمهد ذلك تبين ان عروض شيء لشيء اما ان يكون بلا واسطة
او بواسطة لا تكون الا محمولة فانه ان صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا له اولا من دون حاجة الى الواسطة
وان افتقر الى لحوق شيء اخر له فلا بد ان يكون ذلك الشيء من عوارض المحل اذ لولاه لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحل سواء كان جوهرا او
عرضا قائما بغير المحل المذكور ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في العوارض الحقيقية وان كان عرضيته
بالنسبة الى معروضها فاذا ثبت ذلك لزم صحة حمل الواسطة على المحل حسبما قررناه من صحة حمل العوارض على محالها لانها معروضاتها بالاعتبار المتقدم
فيما قررناه ظهر فساد ما ذكرنا من تقدير الاوساط على النحو المذكور وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض وكذا ما مثل به من عروض اللون
للجسم بتوسط السطح وما مثل به من عروض الحركة لجالس السفينة بتوسط السفينة اذ لو اريد بالحركة في المقام مجرد الخروج من مكان الى اخر فلا ريب في كونها عارضة

للذات الخالص

لذات الجالس وان اريد بها صدور الحركة منه وصيرورتها فمع انه ليس من حقيقة الحركة ليس مستندا الى السفينة ايضا وانما يستند الى الملاح او الريح المحركين لها
ونتيجة تمام ذلك دعوى جعل القاسر في السفينة مبدء للحركة المفروضة لزوال الحركة بزوال السفينة بعد تسليم ان ذلك عين عارض للجالس في السفينة بوجه
اذ ليس فيه مبدء الحركة المفروضة لا اصالة ولا تبعا وانما هو من عوارض السفينة خاصة وهو ظ ثم ان ما ذكر من اعتبار المساواة فيما لو عرض في الاعراض الذاتية
اذا كان عروضها لامر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الاعراض الغريبة ايضا هو المباين في الوجود مما لا يكاد يتجه كما لا يخفى هذا كله بالنسبة الى الواسطة
في العروض واما الواسطة في الثبوت فيمكن حصول المباينة قطعا كما مرت الاشارة اليه بما قد يتوهم من ان المباين في نفسه لا يعقل ان يكون منشأ لعروض
امر لمباينه وانما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح لعروضه وتمام منشأه مما يرجع عليه فلا يرد على انا ننقل الكلام الى الارتباط المفروض وانه ايضا من العوارض يحمل عليه بتوسط — بينهما
الامر المباين ثانيها ان عد العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير ظاهر فان ظاهر كونه من العوارض الذاتية للبعض اذ عروضه له بتبعية اتحاده مع الاعم
وصدقه عليه فهو من العوارض الذاتية للاعم فان قلت ان العارض للجزء المساوي انما يعرض للكل بتوسط اتحاده معه فلا يكون عرضا ذاتيا للكل ايضا وانما
يكون ذاتيا بالنسبة الى ذلك الامر المساوي خاصة حسبما قرر في الجزء الاعم قلنا نفرق بين ما بين الامرين فان الجزء المساوي عندهم هو المقوم للنوع وبه تحصيل
الجنس على الجزء الاعم فتقرر النوع انما يكون بالفصل القريب فيكون الجنس متحصلا بتحصله وح فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع
اوليا او بواسطة بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ومجرد كون ذلك الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي
كون عوارضه ذاتية له لما عرفت من عدم ارتباطها الا بالامر العام وتوضيح المقام ان التحقيق في العوارض الذاتية انها هي المستندة الى ذات المعروض استنادا
اوليا او بالواسطة بان يكون معروضها تلك الذات ابتداء او بواسطة مرتبطة بها ارتباطا ذاتيا وهو الداخل المساوي لما عرفت من كونه الاصل في قوام النوع
وانه انما يكون نوعا مخصوصا من جهته واللواحق الطارية عليه تاتيه على ذات النوع المخصوص مما يكون لذلك النوع الخاص مدخلية في عروضها وكذا الحال
في الخارج المساوي نظرا الى عروضها اما ذاتا هو مساو للذات فيكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات من غير ان ينضم اليها ما يخصص ويتقيد به ذلك النوع
حيث ان ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وان انضم ذلك الى تمام الوصف بالموصوف فان الانضمام المذكور لا يقضي بخروج ذلك عن عارض النوع
المفروض كما يعرف الحال فيه من النظر في وسائط الثبوت والحاصل ان العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات بما هو تلك الذات وهذا بخلاف ما لو كانت
هذا يكون جميع العوارض الذاتية للاعراض الساريه من الاعراض الذاتية للشيء مع انه فاسد قطعا لاطلاقه اذ بجريه كون العرض ذاتيا بالنسبة الى العرض الذاتي
ولو كان مساويا لا يقتضي ذلك كونه ذاتيا بالنسبة الى معروضه كما في عروض الشدة والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له فانهما من العوارض الذاتية
للعارضين المذكورين من الاعراض الذاتية بالنسبة اليهما ومع ذلك فليسا من الاعراض الذاتية للجسم اصلا ولو فرض كون الحركة او البياض من الاعراض المساوية
للنوع فنقول ان الكلام في المقام انما هو في العوارض اللاحقة للشيء مما يتصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقة ولو كان منشأ للغير الا انه في ذلك كون الاتصاف
به حقيقيا غاية الامر انه لا يكون في بعض صوره ذاتيا والشدة والسرعة في المثالين المفروضين مما لا يتصف الجسم بهما الا على سبيل المجاز من باب توصيف الشيء
بوصف متعلقه فهما خارجان عن محل الكلام والحاصل ان اللازم مما ذكرنا ان يكون العارض للشيء بتوسط عرضه المساوي عرضا ذاتيا له وكذلك ولا يلزم
ذلك ان يكون جميع الاعراض الذاتية لاعراضه المساوية اعراضا ذاتية له وان لم يتحقق هناك اتصاف بين الامرين فان قلت كيف يعقل بعد اتصاف المعروض بوصف — الفوت
الحاصل له بسبب الغير مع ما هو كذلك حدهم قيام العرض الا بالجوهر ومع حصول ذلك لا بد من الاتصاف غاية الامر ان لا يكون ذلك الاتصاف ذاتيا ثابتا
لا ملازمة بين الامرين فان [illegible] بالواسطة لا يقتضي [illegible] الاتصاف اذ قد يكون [illegible] لا على وجه يمكن حمله — حسبما قررنا
على المعروض حسبما قررنا وح فلا يلزم من اتصاف العرض به اتصاف المعروض في المثالين المذكورين فان الشدة والسرعة انما يعرضان البياض والحركة باعتبار
ملاحظتهما بياضا وحركة اعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدم لا باعتبار الابيض والمتحرك اعني اعتبارهما لا بشرط نعم لو كان الاتصاف حاصلا باعتبار
الاخير لزم اتصاف الموصوف به على سبيل الحقيقة ولم يكن الاتصاف ذاتيا في بعض الصور وهذا ربما قررنا يعرف الحال في العارض للجزء الاعم فانه ليس
لذات النوع المخصوص مدخلية في عروضه فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض وانما هو من لواحق ذلك الامر العام ويكون اتصاف النوع
به من جهة اتحاده مع الواسطة المفروضة ومما يشهد لذلك انهم نصوا على ان العارض لامر خارج عام ليس من الاعراض الذاتية كما مرت اليه الاشارة مع ان الامر العام
قد يستند الى الجنس الذي هو جزء من الذات فيكون المستند اليه مستندا الى الذات حسبما ذكروه في عوارض الفصل وبالجملة لو لم يعقل المناط في كون العرض ذاتيا
كونه متعلقا بنفس الذات او بعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم اندراج ذلك في العوارض الذاتية بل يندرج في ذلك جميع ما يعرض الانواع اذ عروض كل عارض انما يكون
لاستعداد حاصل في نفس الذات او ذاتياته بلا واسطة او مع الواسطة فلا يتحقق هناك عرض غريب للشيء من الانواع وهو خلاف ما اتفقوا وما نصوا عليه من جعل
المناط كون العروض لاستعداد الحاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصة سواء كان بلا واسطة او معها فكما يخرج بذلك ما يكون عروضه لامر خارج
عام كذا يخرج ما يكون لامر داخل عام من غير فرق اصلا فظهر بذلك ان ما بنوا عليه من الفرق بين الامرين غير متجه فتحصل مما ذكرنا ان العرض الذاتي ما يكون عارضا
للشيء لنفسه وانه من غير واسطة في العروض ولا مع مساواة الذات سواء كان داخلا في الذات او خارجا كما نص عليه جماعة من محققي المتاخرين فيكون ح كل من العوارض
الذاتية والغريبة اقساما ثلثة والواسطة الملحوظة في المقام انما هي الواسطة في العروض دون الثبوت فما ذكره بعض الاجلة وحكاه عن التفتازاني في شرح
الرسالة من ان المقصود بها الواسطة في الثبوت فاسد كما عرفت تفصيل الحال فيه ثالثها ان ما قررنا من تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء
من موضوعات العلوم من وجهين الاول انه ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال اللاحقة للانواع الواقعة تحت موضوعه او الاصناف المندرجة فيه وقد نصوا
على ان الموضوع في مسائل الفنون اما اجزاء الموضوع او جزئياته او عوارضه الذاتية والعوارض الخاصة اللاحقة للجزئيات ليست اعراضا ذاتية بالنسبة الى

موضوع

موضوع العلم اذ ليس عروضها لذات الموضوع بل لامر يساويه على ما اختاره ولا لذاتي اعم ايضا على ما ذكروه بل انما يكون لامر اخص والا لما اختص بالنوع او الصنف العزيز

وقد اجاب عنه المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما ذكروه في حد الموضوع على تقدير العناية ومعناه انه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لانواعه ولاعراضه الذاتية كما احملوه في المقام تقريبا فصلوه في موضوعات المسائل ثانيهما الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كالفرق بين موضوعهما فمحمول العلم ما يحمل على تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر اليه وضعف الوجهين ظاهر من التعسفات الاول فيقضي باختلاط العلوم ويبطل امتياز العلم الادنى عن الاعلى كسائر العلوم بالنسبة الى علم الالهي حيث نصوا على ان الموضوعات في سائر العلوم من العوارض الذاتية لموضوع العلم الالهي فيكون البحث عن عوارضها الذاتية المذكورة في سائر العلوم المدونة بحثا جاء في علم الالهي حسبما ذكر في التوجيه وقد يجعل من ذلك علم الطب بالنسبة الى الطبيعي اذ الموضوع فيه نوع من انواع الجسم الطبيعي من حيث الصحة والمرض وهما من العوارض الذاتية له والثاني انما يتم لو كان المحمول في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك اذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة انما هو الاحوال الخاصة وليس القدر المشترك الا باعتبار اصرفا لا يلاحظ حين البحث اصلا ونظير ذلك بارجاع الموضوع في المسائل والابواب الى موضوع الفن غير مفيد لوضوح الفرق ضرورة ان البحث عن كل منها بحث عن موضوع الفن وهذا بخلاف ارجاع المحمولات الى المفهوم المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد قطعا نعم غاية الامر استلزام ذلك له ولا يبين ذلك منظورا في شيء من العلوم كما ذكرنا فظهر بما ذكرنا ضعف ما ذكره من الوجهين لكن ان المتداول في المباحث العلمية هو البحث عن الاحوال العارضة لموضوعاتها بتوسط امر اعم من تلك الموضوعات الا ترى ان الفقهاء يبحثون عن وجوب الافعال وحرمتها ونحوهما مع ان تلك الاحكام انما تعرض للافعال باعتبار تعلق طلب الشارع لفعلها او تركها ونحو ذلك هي امور تعم خصوص كل من تلك الموضوعات وغيرها واجيب عنه بانه يعتبر عندهم في الامر الاعم في الفرض المذكور ان لا يكون اعم من موضوع العلم والحال كذلك في المحمولات المفروضة ونحوها اذ ليست الا عنوانات المفروض اعم من موضوع العلم وقد يقال ان تجرد الاعمية من موضوع الفن غير نافع في الفنا اذ لا ينتج اعراضها ذاتية لخصوص ما يتعلق بها من موضوعاتها اذ المفروض عروضها منها ولا بالنسبة الى موضوع الفن اذ لا يلزم ان يكون من الامور المسئلة بل قد يكون اخص منه كما في المثال المفروض فالتحقيق في الجواب عن الايراد المذكور ان يقال ان تجرد اخصية العرض وعمية من معروضه لا يقتضي يكون عرضا غريبا بالنسبة اليه كيف وقد عرفت ان العارض بتوسط الامر الاعم او الاخص او المباين من الاعراض الذاتية اذا كانت الواسطة ثبوتية السر ان اخصية الواسطة قاضية باخصية العرض الاعم والمباين مما يمكن معها وجود ذلك العرض في غير ذلك الموضوع ايضا فقد يكون اعم من المعروض الاخرى ان عروض الفصل للجنس وعروض العرض للصنف والتخصص للطبيعة النوعية من الاعراض الذاتية بالنسبة الى معروضاتها مع ان الكل عارضة لنفس الذات من دون واسطة في العروض ولا مساواة شيء بينها للمعروض نعم العارض بتوسط تلك العوارض في عروضها من الاعراض الغريبة وان كانت الواسطة ذاتية الى نفس الذات نظرا انها بكونها نفس الذات كا... في عروضها لما عرفت من ان عروض تلك الصفة لها ليس لخصوصية في ذلك الموضوع فليس عروض تلك العوارض لا مستند اصلي في ذات المعروض وانما هو من جهة الاستعداد الحاصل في الواسطة التي هي اعم او اخص من الموضوع وحيث لا تكن لخصوصية تلك الذات استعداد للعروض لم يكن العرض ذاتيا بالنسبة اليها حسبما مر من التحقيق في معنى الذاتية فهو العرض المعروض باعثا على التهيؤ لعروض ما يعرضه مع العموم ويكون التهيؤ في الاعم ومع الخصوص لا يكون مهيئا الا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدة لذلك فلا استعداد لنفس الذات وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة مساوية بالعرض على تمام الفرض بذلك فقد ظهر مما قلنا الايراد بما ذكر من كون تلك الاعراض الاخص بتوسط الاعم او الاخص كافيا في كونها اعراضا ذاتية بالنسبة الى الموضوع لكون الواسطة فيها واسطة في الثبوت وتلك العوارض لاحقة لذات الموضوع بتوسط تلك الامور فصولا كانت وعوارض الاترى ان عروض الحركة بالارادة للجسم في ضمن الحيوان فانها من الاعراض الذاتية للجسم وان كان المبدأ لعروضها هو الارادة التي هي اخص منه وهي من الاعراض الذاتية للحيوان فالحركة المفروضة من العوارض الذاتية للجسم والواسطة فيها من الاعراض الذاتية للحيوان الغريبة بالنسبة الى الجسم فقد ظهر مما ذكرنا ان كون موضوع في المسائل هو جزئيات موضوع الفن من الانواع او الاصناف المندرجة تحته لا ينافي كون الاعراض المذكورة اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع الفن وكذا الحال فيما ذكروه من كون الموضوع في المسائل هو اجزاء الموضوع او عوارضه الذاتية فانهم يعنون بها الاجزاء والعوارض المساوية وقد عرفت ان العوارض اللاحقة لها من العوارض الذاتية للموضوع ثم قوله ومن مقدمات كانه اراد بالمقدمات التصديقات التي يتوقف عليها التصديق بمسائل العلم وكانه يعم ما كان التوقف عليها قريبا او بعيدا اخذ جزء المترتب في العلم اولا فيشتمل مسائل سائر الفنون المستقلة التي يتوقف عليها مسائل الفن والمقدمات التي تستعمل في الفن لاثبات المطالب المذكورة ولذا عد العلوم الالية من مبادئ المقرر وقوله ومن تصورات الموضوع يقتضي ما ذكرنا من التعميم في التصديقات تعميم التصورات لسائر التصورات التي يتوقف عليها التصديق بمسائل الفن سواء كانت حدودا للموضوع او الاجزاء او الجزئيات او لعوارضه الذاتية مما يقع موضوعا في مسائل العلم وكذا حدود محمولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقف عليها التصديق بالمقدمات قريبة كانت او بعيدة مذكورة في ذلك الفن او غيره فاقتصاره في التصورات على ذكر التصورات الثلثة ليس على ما ينبغي وربما يحمل ذلك على المثال فولكر وتسمى مجموع ذلك بالمبادي لا يخفى ان المبادي على ما ذكروه ما يتوقف عليه التصديق بمسائل الفن فان كانت تصديقات كانت مبادي تصديقية وان كانت تصورات كانت مبادي تصورية ويشكل الحال في عد المبادي من اجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم اذ يلزم جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءا من العلم الذي يتوقف عليها وهو خلاف المعهود وكان المعهود من اجزاء العلوم غير المعنى المذكور ولذا خص بعضهم تعميم المبادي التصديقية بالقضايا التي يتألف منها قياسات العلم والمبادي التصورية بحدود الموضوع واجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتية وبالجملة المناسب ان يراد من المبادي المجعولة جزء من العلم التصورات والتصديقات المذكورة في الفن مما يتوقف عليه التصديق

عن مسائل ذلك

بما ان ذلك لفن فالاولى هي حدود الامور المذكورة والمحمولات وحدود سائر التصورات المأخوذة في التصديقات المذكورة في الفن والثانية هي التي يتألف منها قياسات
العلم فتكون للمبادي اطلاقات والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا قوبل بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان الاخران للعلوم وح فالتعميم المذكور في المبادي لتمهيد
لتيسر ما يتبع وانما المناسب لعنوان ذلك هو المبادي بالمعنى الاول ثم لا تغفل وههنا اطلاق ثالث للمبادي ذكره ابن الحاجب وهو اطلاقه على ما يبتدء به قبل الشروع في المقصود
من الفن والتنبيه بينه وبين كل من الاطلاقين المتقدمين عموم من وجه قوله من الاحكام الخمسة اه قد يتوهم انه يبحث في علم الفقه من سائر الاحكام الوضعية
كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور الخمسة وقد يدفع بانه ليس في كلامه ما يفيد الحصر في المذكورات وانما اقتصر عليها اذ هي
الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب فدقيق برجوع السببية والشرطية ونحوهما الى الاحكام المذكورة فان مرجع سببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة
هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله ومعنى اشتراط البيع بالملك اجازة المالك على صحته مع انتفائهما وهكذا وفيه انه مرجع الصحة والفساد
ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم ولذا قيل بانحصار الاحكام في الخمسة التكليفية والوضعية في كونه حكما شرعيا كما اختار وذكر الجميع
كان المتجه ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين يرد عليه ان اعتبار خصوص افعال المكلفين يقضي بخروج ما كان من الاحكام
المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بفساد عقودهم وايقاعاتهم وفساد عبادات المجنون واستحباب العبادات للصبي المميز بناء على شرعية
عباداته كما هو الاظهر ونحو ذلك من الاحكام المتعلقة بافعالهم وقد يدفع عنه بالتزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه ايضا بان كثيرا من مسائل الفقه
لا تتعلق بافعال المكلفين كمباحث المواريث فيما اذا كان الوارث والمورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصود هناك هو
الاحكام المتفرعة عليه المتعلقة بالمكلفين قوله من حيث الاقتضاء والتخيير فيه انه لا وجه لقصر جهة البحث في الوجهين المذكورين مع تعميم المحمولات اللاحقة فكان ينبغي
ذكر جهتي الصحة والفساد وقد يدفع بالتعميم في لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك الا ان الاولى ان يقول من حيث كونها متعلقا لخطاب الشرع قوله اللفظ والمعنى ان عد
المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا
لذلك المراد باتحادهما ان يكونا متحدين في الملاحظة وان كان اللفظ المعين لذلك المعنى متعددا في الواقع او تعدد المعنى المعين بازائه فيجري التقسيم المذكور بالنسبة
الى اللفظ والمعنى في جميع الاقسام الاتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة للزوم ملاحظة الكثرة من جانب احدهما او جانبين في تلك الاقسام بخلاف هذا وان
لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثير وعدمه لزم اتحاد المعنى الملحوظ
تلك الحيثية وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور اصلا فليس الملحوظ في تلك الملاحظة الا معنى واحدا ولو فرض ضم معنى اخر اليه فهو بملاحظة
اخرى لا ربط له بتلك الملاحظة ومن ثم لا خطأ الوحدة في المقام لتقابل الاقسام ثم ان المتصف بالصفات المذكورة بالذات هو المعاني خاصة وانما
تتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كما ان الصفات الاتية تتصف بها الالفاظ بالذات ولا تتصف المعاني بها الا بالتبعية على نحو قوله اما ان يمنع نفس
تصور معناه اه اريد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه فيكون المعتبر في القسم الاخر ان لا تكون
نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بحسب الواقع نظرا الى غير الجهة المذكورة اما بامتناع صدقه على شيء من الافراد وامتناع
صدقه على ما عدا الواحد وبهذا البيان في التقسيم يندفع ما ذكر من بناء التقسيم على امتناع فرض صدقه على كثيرين وعدمه في القسمين المذكورين لما في لفظ الفرض
من الاشتراك بين التقدير والتجويز ولا يصح الحد الا على الاخير ولخروج الكلي الذي يمتنع صدقه على شيء بل كشريك الباري وعلى ما يزيد على الواحد
كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين وقد يدفع عنه بامكان تصحيح الحد بالفرق بين امتناع الفرض وفرض المستحيل
والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممتنع في الكلي المفروض انما هو المفروض دون الفرض وفيه ما لا يخفى نظرا الى ان تجويز العقل ذلك في بعض الكليات
مما يكون امتناع صدقها على الافراد ضروريا كالذات والمنع وايضا يلزم اختلاف حال المفهوم في الكلية والجزئية باختلاف في التجويز المذكور فانه قبل قيام
البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في حد الكلي المذكور وبعد قيام البرهان عليه عندنا تعقل عنه ثم انه قد يورد على التقسيم المذكور تارة بان الشبح
المرئي من البعيد مما يجوز العقل صدقه على امور عديدة مع انه ليس بكلي وقد نص الشيخ على ان الطفل يدرك شبحا واحدا من امه بحيث يصلح غيرها ولذا
يتخيل ان يكون كل رجل عليه هي امه فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا واخرى بان كلا من المفاهيم الجزئية مطابق لصورته التي في اذهان لما
فيلزم ان يكون كليا وما ذكر من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية فتكون انما تعرض للمفاهيم الحاصلة في الذهن دون الامور الخارجية مدفوع
بانا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث تشخص المتصور له فان ذلك المفهوم الحاصل في العقل مع كونه جزئيا حقيقيا منطبق على جميع
تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الاذهان العديدة ويندفع الاول بان المفهوم امتناع صدق المفهوم على الكثرة على سبيل الشمول كالانسان الصادق على
افراده لا على سبيل البدلية اذ مصداق الشبح والحد شخص بحسب الواقع لا اكثر فيه وانما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعين المصداق عنده والصورة الشبحية
يمتنع صدقها في الصورة المذكورة على الكثير لعدم اتحادها مع تعدد الافراد المنطبقة عليها بحسب الجميع واحدا ومن ذلك يعلم ان النكرة التي يراد بها فرد على سبيل
الابهام مندرج في الجزئي وان كان هناك شيوع في معناها والاطلاق الكلي عليها في كلماتهم اما مجاز نظرا الى ملاحظة شيوعها تنزيلا لها منزلة الكلي المنحصر منزلته
الكلي الصادق على كثيرين او بملاحظة مدخول التنوين لوضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني بان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي
دون الظلي فانه بناء على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بحقائقها في الاذهان تكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة واحدة
غير قابلة للصدق على كثيرين في الخارج وقد يقال في المقصود من جانب ان المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثرة باعتبار الوجود الخارجي دون الوجود الذهني
فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم مدفوع بان ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها فعلى هذا يتجه المقصود

فانه نص عليه جماعة منهم ...

وكان م

علم

عند الفعل على انه ... الى العقل الاول ... اللذة ... بحسب ... الى العالم

منا لو بود

من الوجود الخارجي والوجود الاصيل كالوجود الذهني والوجود الظلي فان قيل ح كانت الصورة المنتزعة من زيد مثلا جزئيا حقيقيا كما هو المدعى لزم قيام الجزئي الحقيقي بمحال متعددة وهو ح يلزم ... على ما عرفت ما يستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصيل وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة لا مانع منه لرجوعه الى اشخاص متعددة من العلم وان كان المعلوم شخصا واحدا والمحال ح قيام شخص واحد من العلم بمحال عديدة

قوله اما ان يتساوى معنا الابد هب عليك انه لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليات المترتبة اذ لا صدق هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة بين القسمين المذكورين وانما لم يتعرضوا لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور المتعددة وقد يندرج ذلك في المتواطي لتساويها في الصدق على الافراد الفرضية الى صدق تلك المفاهيم على افرادها على نهج واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظيرما قرر في صدق الكلي عليها اويقال ان المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق فيصدق مع انتفاء الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالترتيب بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر وبالمعية او بالاولوية او بغيرها والمقصود ان يكون بعض افراده مقدما على غيره في ذلك الكلي عليه لا بغيره فليس من ذلك نقله صدق الاثنان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هناك انما هو في صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب ولا تقدم له بالنسبة الى نفس الانسانية اذ ليس صدق المفهوم مقدم على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات وعلى بعض اخر بواسطة او بالشدة بان يكون ذلك المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلاثة الاخيرة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات المذكورة والوجوه الثلاثة من التشكيك حاصلة في الوجود فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلاثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعاني المدارى في تعدده

المعنى على خلاف ... المعنى عموم سواء اندرج احد المعنيين في الاخر اولا وسواء اتحدا في الصدق كليا كما في المتساويين او جزئيا كما في العام المطلق ومن وجه او تباينا فيه مع انتساب احدهما بالاخر كالصفة والموصوف او مفارقته له فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره فلا ربط للتباين المعروف بالقسم في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيها او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لكل لاحدهما اولم يوضع لشيء منها فيعم الحقائق والمجازات منفردة وملحوظة مع الاخر فقوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان للجميع موضوعا بوضع واحد كما في جالس وقاعد في وجه وكذا الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا او فرض حصول ... شيء ونحو زيد وهذا وان كان الموضوع له في المبهمات خاصا لان الموضوع له هنا خصوص فرادها المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهومان متغايران وان اتحدا في المصداق ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق المترادفة على الحقائق والمجازات والملفق من الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فسر المصنف ره ذلك بالا

ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود توحد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكان الوجه عليه ره مفضي لعبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا يلائمه اتحاد الوضع على النحو المعروف اذ هو قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع العام مع كون الموضوع له خاصا يصرف ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين والسيف لتقسيمها متقدمة عليه ولذا لا يذكرون ذلك في الاقسام وايضا وضوح الحال في تعدد الاوضاع في المشترك كان في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعنى المعروف في المقام واضح غير انه يحتمل لا يتعين حمله على المعنى المذكور وان يريد به ظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر مطلقا ويؤمى اليه عدم المرتجل فيما يقابله على التوجيه الاخير وما يقوم ان تعينه له بذلك ... الاخر والتعريف بين القسمين على ان يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا لمعنى لم يعلم الحظه مناسبة للمعنى الاول فانه لا يندرج في المنقول ... الثاني في اندراجه في المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل كان تقسيمه خروجه عن جميع الاقسام المذكورة لعدم اندراجه في شيء من الاقسام الاربعة وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع مترتبا عليه كما في المنقول المخصوص وان لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تصحيحه ظاهرا بالتعسف الا ان يبقى على ان ...

ما وضع المجاز الى حد الحقيقة من جهة التعليم مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى كل كلام مندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في اخر كما سيأتي الاشارة اليه الاول واضح الفساد والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر في حصول النقل ثم ان ما سبق الوضع في المشترك قاض بتعدده على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هنا وان تعدد الموضوع له مع ان الحكم ادراك ذلك المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بينها بان الوضع بصيغة مخصوصة به او بنحو يتعلق بكل واحد من المعاني المختلفة ويجري الاشكال المذكور في المشتقات التي تكون مشتركة فانه يجري الاشتراك فيها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين احدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادة والثاني نوعي وهو وضعها بحسب الهيئة وهو كلام ظاهري مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة مخصوص بتلك المادة المأخوذة على الهيئة المخصوصة المذكورة في سياقها ولا يعم تلك المادة على اي هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة المأخوذة في المشتقات انما ياتي من الوضع النوعي المتعلق بها اذ الامر يكون الوضع النوعي هناك مختصا بما اذا كانت المبدأ موضوعا فتكون موضوعية المبدأ في نفسه قيدا ملحوظا في وضع المشتق ولا يقتضي ذلك كون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع فلفظ ضارب موضوع بالوضع النوعي لمن قام به الضرب بكون انفهام مجموع ذلك المعنى بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتيب الوضع المذكور عليه ونسبة المعنى بهذا الوضع اليه من الموضوع بالوضع الاول وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدة لشيء والاخر بمعنى الهيئة انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنى المادة انما يسري اليه من اللفظ الموضوع بوضع اخر فالقول الموضوع ملحوظ على سبيل العموم بالنسبة الى الامرين الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئة وشخصي بالنظر الى المادة والاشتراك انما يعرض له بالنسبة الى الاخير وبهذا الوجه

يمكن تنزيل

بنفس ذلك الكلي

الثلثة

بالنسبة

بعد شمول لما اذا تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منها بنحو معا

والاخرى ... وهو وضعها ...

يمكن تنزيل بعض العبارات الدالة على تعلق الوضع في المشتقات بالهيئات فتأمل كيف يتجه القول بكون الوضع بالنظر الى المواد خاصا مع ان معناها المادة الملحوظ على
التبعية اذ ليس شيء من معاني المبادي ملحوظا هناك بالخصوص تلك الحال كما ذكرنا لان هناك فرقا بين الحالتين فانه قد يكون الملحوظ في الوضع هو المعنى
العامة ويكون كل من الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو الحال في اسماء الاشارة
ويعول على القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كل من المعاني الخاصة وقد يكون المعنى العام ملحوظا بمجرد كونها آلة لملاحظتها
ووجها من الوجوه البالغة لاحضارها في الذهن من غير ان يكون لخصوصيته ذلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المفروضة فان
كلا من خصوصيات المواد الحاصلة في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان احضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذا الحال
في النحو المنفصلة فان الوضع هناك وان تعلق بادراجه الكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها بخصوصها فهو اذن كالوضع مستقل
المنفرد من غير فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارات من حيث انه يتحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الوضع للآخر وان حصل الوضع للكل بتبعيل
واحد هذا غاية الكلام في توضيح المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى حصول الوضع بالنسبة
اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحدهما في اللغة ثم وضع للآخر في العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى ايضا وادراج ذلك
كله في المشترك محل خفاء والظاهر ادراج الاخير في المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين او نوعيين ومختلفين والواحد للالفاظ
من جهة اعلالها او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما في المشترك كان الفعلية والحرفية اذ الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون الاعلال
عارضيا فالظاهر عدم ادراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين والآخر بوضع واحد كان الحرفية والمركبة من فعل الامر ونون التاكيد ففي
ادراجهما في المشترك وجهان ظاهر الحد المذكور ذلك والحقهما احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة للاعلام كعبد الله علما ومركبا اضافيا
ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة او لغتين وفي عرف واحد او عرفين ... انه لا يلحقه احكام الاشتراك غالبا مع الاختلاف بين الا
لملحوظ مع الاطلاق على الاصطلاح الشامل ويجري التعميم المذكور في المترادفين ايضا قوله وان اختص الوضع باحدهما كما لا يخفى انه لا يعتبر في المجاز ولا في
المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المعاني بل يتم صورة التعدد ايضا كما لو كان للفظ معنيان او معان ثم استعمل في غيرها مجازا او نقل اليه فالوجه
لاعتبار اختصاص الوضع بواحد منها ثم ان المراد اختصاصه من مطلق الوضع بل لزم ان يكون المنقول خاليا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول اليه بل
يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وان اريد الوضع للواحد
بالمعنى الذي فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمنزلة الاحراز ثم يغلب استعماله فيه منقولا حيا في المجاز ثم لو حمل
الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين المذكورين فيما حكي عنه من التفسير اندفع ذلك الا انه لا يتجه حد المرتجل من جملة ذلك الموضوع تعدد
الوضع فيه بالمعنى المذكور وكيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله قبل الغلبة غلطا لوقوعها من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه قبل
المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة بخلاف المعنى الثاني فلا يحتاج اليه بكون اللفظ الذي كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان
وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مثل رجحانه في الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله في المحاورات الى ان يتبادر
من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى للحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على وضوح الحال
ح لو قيل الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال لانتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها حصول الغلبة البالغة الى الحد
المذكور سواء حصل معها هجر الاول اولا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن لابد من اعتبار في المنقول ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه
حصول الهجر وقد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه بالنسبة
الى الحقيقة او رجحانه عليها فيفتقر فيه حمل اللفظ على الحقيقة الى قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى
فيقضي بالتوقف في الحمل او رجحان المعنى الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك ان
المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان الظاهر مع انتفاء القرائن هو المعنى الاخير والحمل على الاول يتوقف
على قيام القرينة وربما يتوهم زوال اثر الوضع بالنسبة الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هنا للوضع بعد تحققه
ومجرد انصراف الاطلاق الى الاخير وافتقار حمله على الاول الى القرينة من جهة الغلبة المفروضة لا يقتضي كونه في الاول مجازا كيف ولو كان مجازا لما ... حصل
شيئا برأسه وانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة في العرف لا تلحق بالمهملات مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل في الاول
من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك في كونه من المجاز ويجري الوجهان
في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اشتهر الحيثية في حدي كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروف ان التسمية
بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفناهما في المتن بالكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب وما يؤدي ذلك كما هو مذكور في الكتب الاصولية
البيانية وهو غير مأخوذ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل باختصاص المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المفهم من اللفظ بعينه
مع ما لا دلالة عليه اذ لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل اذ يلزم من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك الى ان يتحد بها بما يتم
المستعمل غيره ثم ان في العبارة اشكالا آخر في تخصيص المجاز بالذكر تعليقه على الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز ايضا فان المنقول
الشرعي والشرعي مجاز لغوي لو بعد النقل والغلبة قد يذهب فنقول ان الحيثية معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر عن غلبته

وحيث اللفظ

ويتعين للفظ اذ الوضع في الاستعمال في غير معناه الاول يكون مجازا لكن استفادة ذلك من العبارة مشكل كما قد يتسامح في التعبير اتكالا على وضوح الامر
قوله فهو المنقول اللغوي ان نسب الى ما وقع النقل بحسبه من المتشرع او اللغة او العرف العام او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا كلام فيه والنزاع في
المنقول الشرعي معروف وياتي الكلام فيه انشاء الله والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده بمجرد فرض ولذا تركه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة مهور
وقد جعل منها الحدث المعروف وهو كما ترى اذ كانه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم واما المنقول العرفي العام فالمعروف وجوده وربما ناقش فيه بعضهم لشبهة
ركيكة بينة الاندفاع ثم ان الظاهر ان المراد به ما يعم عرف معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه عموم اهل اللسان الا افراد فلا ينافيه عدم ثبوته
عند شرذمة قليلة ولا ينافي لعدم ثبوته لديهم تحققه عند جميع الاحاد ثم انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ للمعنى الثاني لمناسبته
لما وضع له اولا وهل يكتفي فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة للتجوز وجهان وظاهر اطلاقهم يومي الى الاول وهو الاوجه وقد يكون تعينيا
حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه وح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة
كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بارادة الخصوصية من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور الى ان تعين اللفظ له واستغنى الى الفهم بخصوصه كما يحتمل ذلك
في الدابة والقارورة فلا يكون النقل اذن مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة ره في النهاية اشارة الى ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام مخصص في الاول اشتهار
المجاز بحيث يستنكر معه الحقيقة الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب وقد خص ببعض البهائم فانه مقابلة بالمجاز في عد
مدكون الاستعمال في الثاني مجازا انما يكون الخصوصية ملحوظة في الاستعمال انتهى قوله وان كان يكون المناسبة فهو المرتجل قضية كلامه حصول النقل في المرتجل
على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفرق بينه وبين المجاز امران احدهما ذلك والاخر حصول النقل فيه بخلاف المجاز وفي
خبير بلزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول النقل المذكور عن الوضع والمناسبة فلا يندرج في الاستعمال الصحيح غاية ما ينصف في تصحيح ذلك ان يقال
بثبوت الوضع فيه في الجملة ويدعي اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول فمن جهة تلك الملاحظة يحصل نوع شبهة للوضع الحاصل فيه بالنسبة
الى وضعه الاول فيختص الوضع المتقدم فيه باحد معانيه ويضمحل ما فيه من التكلف لبين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم وانما المعتبر فيه
عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة ولو ترك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة مضافا الى ان اعتبار النقل فيه غير ظاهر اذ لم يعتبر ذلك في حده ومع البناء
على اعتبارها فيه يلزم خروج قبل النقل عن جميع الاقسام المذكورة وكذا اعتبار النقل اذا الحق بالمجاز وهو بين الفساد هذا وظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار
مغايرة الوضع للثاني للوضع الاول ولو باعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع فيه ولا يحصل هناك هجر المعنى الاول ولا فتدبر وحيث ان المصنف ره اقتصر
في مباحث الالفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة يليق الاشارة اليها وما يستعيد بتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ
عليها كان احرى الاشارة الى ما يسع المقام ذكرها ولنضع ذلك في فوائد الاولى دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بغيره فمن الاول دلالة
اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام الكل للجزء
والملزوم للازم وهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته عليهما وضعية لتوقفها على الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون فجعلوا
يكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرنا فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب بالمقام وكيف كان فهو بحث لفظي لا طائل تحته فانه ان فسر الدلالة
الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها اندرج ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على
المعاني التضمنية والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الاظهر في معناها لم تكن من
الوضعية وقد يتوهم بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية لان دلالته على المعنى التضمني عين الدلالة على اجزائه والمفروض ان الدلالة على الكل وضعية
فتكون دلالته على الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وقد يقال ان هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد وهو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها
منفردا في اللحاظ والمعنى التضمني هو الاخير والدلالة عليه غير الدلالة على الكل وما قد يتوهم من ان اتيانا يكون الاجزاء مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكل
لا منفردة فهي مدلوله بدلالة على الكل فكيف يجعل الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان ذاتا لا اعتبارا بمعنى ان هناك
دلالة واحدة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الاجزاء كانت تضمنية فهما مختلفان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى
وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار الثاني ايضا كذلك ثم لا يخفى ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل بلحاظ مستقل غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل
فالجزء مدلول في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان اعتبار كون الدلالة تضمنية حاصل باللحاظ الاول ولا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالا لو
اعتبر كونه في ضمن الكل فلا تغفل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر اندراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر
بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون الدلالة فيها وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع
مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية وبعد تعدد الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه ولا فرق بين جعلها وضعية
وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية وبعد تعدد الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه فلا فرق بين
جعلها وضعية او عقلية بعد تعميم العقلية لصرف الفهم المستفاد من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت الملازمة بين الامرين
بالمعنى الاعم او عرفية كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء الامر بمقدماته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان كانت على نور
الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانه انما يصح استعمال
المجاز من جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال وهو نوع من الوضع النوعي فيكون دلالتها على تلك المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له

الموضع المذكور

بالوضع المذكور وقد يشكل بانه لا حاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية الامر ان لا تكون لازمة مطلقا ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزامية في عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تأثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا وليس الانتقال اليها الا مستندا الى ما ذكرنا فيقوى ح كونها من قبيل الثاني على نحو غيرها من الدلائل الالتزامية حسبما مر ويدفعه بان الوضع الترخيصي حاصل في المجاز وان لم يكن مفيدا للدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشأن في الحقائق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا على ترخيص الواضع توقف عليه ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء او اي لازم فرض وانما يتبع جواز الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات اهل اللسان فالمعاني المجازية مما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالته عليها بهذا الاعتبار وضعية مندرجة في المطابقة كما قررنا ذلك بالنسبة الى المعاني الحقيقية وبما قررنا ما ذكرنا انما يفيد اناطة جواز الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه واما نفس الدلالة فغير مستندة اليه اذ نقرره والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال والثاني كون الدلالة وضعية او عقلية كون الباعث على الانتقال الى تلك المدلولات ابتداء هو الوضع او العقل واذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة الالتزام في تلك المعاني الحقيقية ولو بواسطة القرينة لم يتجه الحكم بكونها وضعية وانما الحال فيها كسائر الدلائل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعية كما قررنا نعم يصح بذلك ان يقال بكونها مدلولا مطابقيا لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان تلك المعاني مداليل التزامية من حيث ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة اليه ومطابقية من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالته عليها وحيث كان الملحوظ عند البيانيين هو حال الدلالة اشاروا الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون القرينة هي الدالة على ارادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال عليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح يشكل الحال في اندراج ذلك في شيء من الدلالات الثلث اذ ليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظ كونها من الدلالات العقلية لكن المدلول شأن الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور فتم ان ما ذكرنا من الكلام جار في دلالة الحكاية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها غاية الامر ان يتوقف الانتقال الى نفس اللفظ على نفس قيام القرينة ايضا وقد عرفت جعل المراد للاطلاق معنى كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعماله كذلك على ترخيص الواضع وانه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل الحال في ادراجها تحت الحقيقة والمجاز والظاهر خروجها عنهما فهي واسطة بين الامرين والظ عدم اندراجها في شيء من اقسام الكلمة اذا لم يكن من الالفاظ الموضوعة وان نزلت منزلة الاسم في الاستعمالات ثم ان الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي تستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات وح فقد يكون ذلك المعنى امرا حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شأن اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك المعنى شيئا لا يقصد من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه وارادة لحصوله ويجري كل من القسمين في المركبات والمفردات فالاول من المركبات الاخبارات والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما لخارجه مطابقة او لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصده من اللفظ والنوع الاول من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تفضي باحضار معانيها ببال السامع من غير ان يفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع او لا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى صيغها المنسية وعدة من الحروف كحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا واضرب ويا وان في معانيها وفي ذلك الالفاظ ايجاد معانيها الانشائية في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ لا بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون موضوعا بازاء امور اخر غير افادة المعاني كالتصحيح وما الكافة ونون الترنم ونحوها وقد يجعل له فائدة معنوية كالتأكيد المستفاد من بعض الحروف الزائدة كمن في قولك ما جاءني احد من رجل وقد لا يكون فيه ذلك بل كبعض اخر من الحروف الزائدة والاظهر خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة حديهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الاخيرة بالوضع الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب منها الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي الثالث انه قد يكون المقصد باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقصد افادة غيره او وضع ابتداء وح فالغالب ان لا يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال الى المعنى الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقصد بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقصد ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما يتراءى من ظاهره نظرا الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان حصل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره وقد مر الاشارة اليه وهذه الطريقة ايضا شايعة في الاستعمالات منها العام والخاص

[illegible]

المخصوص على ما هو الاظهر وفيه من استعماله في العموم ولا له المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما مر في الكلام فيه محله ومنها الكناية حيث ان الانتقال الى المعنى
الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى لازمه المقصود بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة والمجاز حيث اعتبروا
في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية قسما ثالثا والظاهر ان مقصودهم بذلك على ما اعتبار تمام القرينة على كون المراد هو المعنى
الكنائي خاصة كما هو الشأن في المجاز بل يعمهما لو كان المراد هو ذلك او اريد منه ايضا الامر معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة
من الكلام سواء كان الموضوع له ايضا مقصودا بالافادة معه او لا فهي اعم من الوجهين بخلاف المجاز فانه لا بد فيه من افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة
المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة والسر فيه ظاهر مما قررناه فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في معناه المجازي لزم وجود القرينة المعاندة حسبما ذكره
لمنافاة استعماله في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له واريد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان
قيام القرينة على كون المقصود من الكلام افادة ذلك غير مانع من كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايضا فلذا قالوا ان القرينة المانعة غير لازمة في الكناية
اذ يتم استعمالها بدونها وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال على
كون المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فمما لا بد منه لتتم فيه اذ لا شك في انصراف الاطلاق مع عدمه الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في
لزوم القرينة المفهمة لمشاركتهما في الخروج عن الظاهر وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز امرا غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع له ثم
منه الانتقال الى لازمه او ملزومه والحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى المعنى المجازي كما
يأتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايضا باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية
لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة وقد ظهر بذلك ايضا عدم اتجاه ما ذكر
من الفرق في الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال في الكناية انما يكون من احد المتلازمين في الوجود الى الاخر فيحكم بثبوت
احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الاخر فهناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت الاخر مجرد الوصلة اليه وقد يراد منه اثبات الامرين
من غير منافاة بين القضيتين اصلا بخلاف الحال في المجاز ولو فرض جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال اليه بمعونة القرينة فانه لما كان الانتقال
على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على نحو لا ينافي ارادة غير الموضوع له ارادة
الموضوع له بخلاف المجاز لكون اللفظ في حقيقته ومجازه بل لو قلنا بجواز المنافاة بينهما ايضا بحسب الارادة الخاصة المتعلقة بكل منهما ولذا نقل اهل البيان
بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقضيتان في الكناية مرتبطتان بخلاف الاستعمال في الحقيقة والمجاز لانفصال كل من الارادتين هنا
من الاخر فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الاخر حسبما مر في الكلام فيه ثم ان هذا على ما هو الاظهر في تفسير الكناية ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص
على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني في التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية
من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصوير دون التصديق
انتهى فان ظاهر كلامه بل صريحه ان الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال الى المكنى عنه والتصديق
به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسبما ذكرناه فما اورد عليه بعض الافاضل من انه لا بد في المجاز ايضا من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى
المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فقد يكون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز يحكم بين الاندفاع للفرق البين بين المقامين
فان المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه وانما في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع
ان كان عالما وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصويره في ذهن السامع كما في الكناية وقد
يتوهم جواز كون المستعمل فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا اذ ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وقد يرد
ان المعنى الكنائي مقصود من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه بتوسطه
فيكون الموضوع له مرادا منه ايضا وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه بحمله على كون اللازم
مرادا من العبارة وحدها واما الموضوع له فيمكن ان يراد معه ايضا بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في
اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحينئذ فانها محتملة
للامرين ليس معها قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له ولذا ما جعلوها في البيان قسما ثالثا وجعلوا الفارق بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة وعدمها ثم انه
دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في المقام غاية الامر يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان
عدهم الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد الاصطلاح لمجرد قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال يخالف
المجاز والحقيقة بالتفسير المذكور في كلامهم وهو ما بيناه والظاهر انطباق الحد المذكور على ما ذكرناه اذ قضيته ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا
قطعا وكون ارادة الموضوع له على طريقه محتملا ولا يخفى البين ان ذلك انما يصح بعد استعمال اللفظ في المعنى الكنائي ابتداء او مع استعماله فيه فلا يصح استعماله
في المعنى الحقيقي ايضا على القول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في شيء كما سنبينه ثم ان المقصود من ارادة اللازم منها
للتبس استعمالها فيه ايضا ابتداء بل يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط ملزومه ومن الممكن ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايضا
فيراد بالكلام المذكور افادة ما يراد به لا ان يكون المراد منه افادة اللازم خاصة وليس المقصود جواز ذلك مطلقا في جميع الكنايات بل المراد افادة

انه لم نقل بجواز استعماله

الحقيقي

المعنى الكنائي من حيث هو لا ينافي ارادة المعنى الموضوع له كما ينافيها ارادة المعنى المجازي فان احتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع قطع النظر عن ذلك
فلا ينافيه قيام قرينة خارجية على انتفاء ارادة الموضوع له حسبما قرر بيانه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة المانعة
عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة في المجاز هو اللازم على التفسير المذكور وقد ينعكس الحال فيما قررنا ظاهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص حيث نص
في غير موضع منه على ان المستعمل فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ الا انه يجوز ارادة ما الموضوع له ايضا قال تحاول اللفظ المستعمل في غير الحقيقة والمجازات الكناية لم
يستعمل في الموضوع له بل انما استعمل في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ويحترز جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى ان من الظاهر انه لم
يتساو قرينة توجب الصرف عن الموضوع فلا مانع لاحتمال ارادته وبذلك ربح ذلك في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم يقم هناك قرينة صارفة متعين
الحمل على الحقيقة اخذا بالقاعدة المعلومة التي جرت عليها المخاطبات من بدو اللغة وفيها احتمال ارادة الموضوع له على الوجه المذكور في الاخير كان قلت انه
لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال ارادة الموضوع له بعد وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت ان كان
المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعلى كونه مرجوحا بالنسبة
الى استعماله في المجاز خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال وان اريد استعماله في المجموع المركب
من المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا متوقفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظاهر وقد يرد ما ذكره على
ما بيناه ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما يأتي بيانه في اواخر هذه الفائدة ملخص ما ذكرنا ان الكناية مستعملة ابتداء في معناها الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج
عنه سواء كان المقصود هو افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايضا ومن البين ترتب ذلك ينتفي حينئذ في التكلم فلا يحمل العبارة عليه الا مع قيام
قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام شيئا غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا اولا وهذا الوجه كما ترى طريق
خاص في التعبير يخالف التعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه احد الفنون في علم البيان
وجعلوا الكناية مقابلة للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز اقترانه بالقرينة المانعة لارادة الحقيقة ثم ان ههنا الاستعارة
على قول السكاكي حيث ذهب الى انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس
المشبه به اما اذا كان نقل اسم المشبه من جهة نقل معناه لم يكن مجازا لغويا نظرا الى ما حده واحتج لذلك بانه لولا ابتناء الاستعارة على ما ذكرنا لم تكن مشتملة
على المبالغة اذ لا مبالغة في نقل مجرد اللفظ كما في نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مع ما هو ظاهر من حصول المبالغة فيها زيادة على التشبيه
ورد ذلك بظهور اطلاق اسم المشبه به على المشبه وظهور عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملا في غير ما وضع له وهو
معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هنا من جهة ملاحظة المشابهة والتشبيه المضمر فيها لنفس القرائن بينهما وبين نقل الاسم بالوضع الجديد لكون الفرق
بينه وبين التشبيه التصريح بالمغايرة وعدم اندراج المشبه في المشبه به هناك وايهام اندراجه في الاستعارة نظرا الى ظاهر اللفظ لاضمار التشبيه في النفس فيكون
ابلغ في اظهار المشابهة لتضمن اطلاق عليه اسم المشبه به ولذا اختار جمهور اهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظي اقول ان مجرد اطلاق اسم المشبه به على
المشبه مع كون المشبه خارجا عن افراده الحقيقية لا يقتضي بالتزام استعمال اللفظ للفرق بين استعماله واطلاقه الكلي على الفرد الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص
الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز في شيء فقولك رايت انسانا اذا اطلقت الانسان على خصوص الفرد الذي رايته مع انه مجاز وقطعا لاستعماله في نفس
مفهومه وينطبق على ذلك الفرد ولو قلت رايت انسانا وقد رايت شجرا كان قولك كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا فانك لم تستعمل قولك انسانا الا في مفهومه
من الانسان لتعبيره الصادق على الشجر وكذا الحال في قولك رايت عالما وقد رايت زيد الجاهل وقولك رايت زيد العالم وهو جاهل في الواقع فان شبه
عليك الحال فزعمته على ما اخبر ظهر عليك حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا في الاخبار بالنسبة الى الحكم القضي اللازم من التوصيف وهذا
هو الوجه في عدم كون الاسامي الواردة على الشيء المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا لاستعمالها فيما وضع له واطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد
انطباق كل من تلك المعاني عليها وانما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور واذا تبين ذلك ظهر ان مجرد الاطلاق اسم المشبه به لا يقتضي باستعماله في مفهوم الا مكان
استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبه به بازائه والاطلاق على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا فالمعنى
الموضوع له هو المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على المطلق عليه على سبيل الحقيقة وفيها تجاهل للتكلم من تلك الجهة وهي جهة اخرى غير استعمال اللفظ
فيه اولا الذي عليه مدار الكلام في المقام فالاستعمال في الاستعارة في غير ما وضع له الا باطلاق المذكور غير صحيحة وكذا دعوى استعمالها فيما
وضع له البتة اذ لا شاهد على تعيينه كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كما ترى اذا اطلق الاسد في شديد
مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلق للحكم في الاستعمال المفروض نظير ما قررنا فيجري الاستعارة بكل من الوجهين المذكورين وقد لا يترتب
ما يخرج عن التكلم على كل من النحوين الا ان الوجه الاول ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاستعمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل ثم ان الظاهر في بعض انواع الاستعمال
استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال الى ما يشبهه وامر اخر من ذلك الاستعمال في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك انك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
المستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين ان تلك المفردات لا يمكن اخذها على المعنى في القول باستعمال المركب في المعنى الذي يشبه به معنا به على
من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فانما لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب
في المعنى المقصود فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية ونحن انما استعملها في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل لو
امكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه التركيبية فلا يجري في غيره لانحصر الامر في استعمال هذه في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها من

من معانيها هو اخص مما معنا التركيب في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يناسبه فالمقصود من ايراد العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المستفاد بواسطة القرينة حسبما بينا هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان في بيان الاول تطبيق كلامهم عليه لا يخ عن خفاء ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فان المقصود اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به ليتخيل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له ومنها المبالغة باقسامها الثلثة من التبليغ والاغراق والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصود منه اثبات ذلك المعنى على نحو سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة في الامر في ذلك المقام من المدح او الذم او نحوهما ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على حد ما المعروف بين علماء الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظ بعد التزام في الاستعمالات على اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على عد بعضها من المجاز والخلط كالكناية فان البيانيين جعلوها قسما برأسه وذكر علماء الاصول اندراجها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه فيشكل الحال في الحد المذكور بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يختلج بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى الملحوظ بان يكون ذلك المعنى اول ما اريد حقيقة من اللفظ سواء تعقبه مراد صوري جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصورة المفروضة اولا كما في غيرها وسائر انحاء المجاز فيتفرع على ذلك اندراج الكناية في احد وجهيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضا فيكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضا فيكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس الا ذلك مرادا بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مما يؤول الى التزامي للفظ قد صار دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصود التكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لم يكن مفسدة لم يكن لتلك الدلالة تصرفا في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعماله في معانيه المجازية فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهرا ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون الدلالة المجازية مقصودة للمتكلم ايضا اولا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ظ للمتأمل لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك حيث اطلق واريد به غير معناه الموضوع له فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وربما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة وصلة اليه فانه ح هو الذي يستعمل للتنظير على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله انشاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى هو المقصد الاصلي الاولي من العبارة بمعنى انه لا يقصد به مقصد اصلي اخر يكون الانتقال اليه من جهته بان يقصد بارادته معنى اخر لجهة الاتصال اليه لزم خروج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة كما اذا كان الغرض المسوق له الكلام افادة لازم الحكم وكان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع ان من الظ اندراج ذلك كله في الحقيقة فما الفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصود بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني فهو مندرج في المجاز ويطلق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبة له وان اريد اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ في ذلك اصلا بل المستعمل فيه المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصود المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل سائر الفوائد المترتبة على القاء الكلام من لازم الحكم او غيره فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات ان يكون المقصود بالذات من التكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها وبعبارة واضحة ان لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له فلا ريب ان المراد من الكلام افادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك من المجاز واما ان يكون من لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها فكونها هي المقصودة بالافادة لا ربط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هنا مستعملا في تلك اللوازم لزم ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد قائم هو ثبوت قيام زيد بحسب الواقع وهو مما لا ربط له بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيه نعم انما هو من اللوازم للاخبار من حيث ان الاخبار بشيء يقتضي علم المخبر بمضمون ما يخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد يكون مقصود المخبر هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك المخبر به نفسه مما لا ارتباط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا ويعرف بالتدبر فيما قررنا ان ارادة التذلل او التخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا في المجاز الا ان المجاز هنا انما يتعلق بالمركبات فهو في المقام ضمنا فالمحصل انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد باللفظ ابتداء ولو من جهة التوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصود الاصلي الاولي من اللفظ فان تحقق ان كان المقصود من اللفظ كلا افادة ما وضع له كان حقيقة وان اراد مع ذلك الانتقال الى لازم المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود كلا افادة غيره كان مجازا سواء كان بتوسط الموضوع له او بدونه وتوسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له لكونه علم ومع عدمه فيندرج في ذلك الوجه الاخر من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا اولا فاصطلاح الاصوليين في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى الثاني

والتحقيق

ولتحقيق الكلام في الكناية محل آخر وليس هذا موضع ذكره ولعله يجيء الإشارة إلى تفصيله في مبحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن شاء الله وقد ظهر بما ذكرنا
أن استعمال الأسماء ... لو قلنا بتوقيفها من المجاز اللغوي إذ ليس المقصد الأصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي وما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية
بناء على الوجه الأول وأن التصرف في أمر عقلي خاصة ليس على ما ينبغي فالأظهر فيها هو القول الأشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فتنقيح المقام
بتلك الأنحاء عن كلام ... وتطبيقه على ما ... عليه لا يخلو عن خفاء والإتيان بمثل تلك التعبيرات في الحدود والتقسيمات غير خال عن إشكال وكان وضوح الحال عندهم
من الخارج قرينة عليه تتمة للمحدثة الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك لأن الواضع إما أن يلاحظ شخصا من اللفظ
متعينا بمادته وهيئته ويضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفة وإن كان بحسب الواقع كليا لتعدد
بحسب تعدد الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فإن ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ بل يقضي بتعدد الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل
الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالتشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يتراءى في بادي النظر بل المراد به كما قلنا هو اللفظ المخصوص
الذي لا يحتمل صدقه على ألفاظ مختلفة فإذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين له من حيث ما وجد من غير أن يحتاج في تعيين تلك الجزئيات له إلى تعيين آخر بل
متعين له بنفس ذلك الوضع فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآة لمستعملاته ووضع خصوص كل من تلك المستعملات بإزاء المعنى المقصود فإن الاعتبار المذكور
تعسف ركيك لا داعي إلى الالتزام به ولا إلى الحمل عليه في المقام مع ظهور ... وإما أن يلاحظ حال الوضع أمرا عاما شاملا لألفاظ مختلفة شمول الكلي
لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه فيضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآة لملاحظة ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصة أو الخصوصيات العامة
لها فيضع كلا منها بإزاء ما يتعين من المعنى فيكون الوضع نوعيا أما على الأول فظاهر لكون الموضوع نفس النوع وأما على الثاني فلكون النوع هو المقصود
حال الوضع وإن كان أشخاص تلك الألفاظ أو الخصوصيات العارضة للألفاظ الخاصة إلا أنها غير مقصودة بشخصها بل في ضمن النوع حسب ... بل بتصور والأمر المرعي
النوع مرآة لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الأشخاص الموضوعة غير متصورة إلا بتصور ذلك النوع عد الوضع نوعيا فالوضع
النوعي يتحقق في باب ... بالنسبة إلى كل من الوجوه الأربعة المذكورة لكن الوجه الأول منها غير حاصل في وضع الألفاظ مفردة ... الوضع فيها بخصوص
كل واحد منها وإجراء اللفظ على ... ووضعه للمعنى من غير أن يتعلق الوضع باللفظ المخصوص غير معهود في وضع الألفاظ فالقول به في وضع المشتقات
بأن يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير أن يتعلق الوضع بخصوص شيء منها تعسف ركيك
ولو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فإنه إن أريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بإزاء ذلك فهو بعيد جدا إذ من البين مما لاحظنا الاستعمال
تعلق الوضع بنفس تلك الألفاظ ومن البينات أن المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وإنما هو معنى صادق عليه وإن أريد به كون مصاديق ذلك المفهوم
المذكور لمسمى موضوعة بإزائه فهو خروج عن الفرض والحاصل أن الحكم بتعلق الوضع في المشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف
واللغة فإن كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من المبادئ المذكورة لأن الموضوع هناك أمر عام حاصل في
ضمن كل واحد من غير تعلق الوضع بتلك الألفاظ وبما قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل من أن الواضع إن كان غرضه يتعلق بوضع الهيئة أي ما كان
على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فإنما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص الكلي اللفظي في مثل ضارب كذلك يتشخص الكلي المعنوي في ضمن من قام به الضرب
ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث أنه يتحقق فيه الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث أنه يتحقق فيه المعنى الكلي
لفظ من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة ضارب إذا أريد به من قام به الضرب كما أنه لا يلزم التجوز في إطلاق الكلي على الفرد مثل زيد إنسان
وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لأن اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بالنظر إلى المعنى
الكلي انتهى فإنه يرد عليه أولا أن ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطقيا وهو ما كان على زنة فاعل غير متجه إذ قضية ذلك أن يكون المفهوم المذكور
موضوعا بإزاء المعنى المفروض دون خصوص الألفاظ وقد عرفت أنه في غاية البعد وثانيا أن إطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره إنما يكون
حقيقة إذا أريد بها مفهوم من قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص لكن إذن يكون الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل إطلاق الكلي على الفرد
على وجه الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من أن المقصود من لفظة ضارب مثلا هو مفهوم من قام به الضرب وذلك من مصاديق من قام به المبدأ
ولم يوجد فيه ذلك المفهوم أصلا فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم من قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيمن قام به الضرب حقيقة وهو
مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه فإن المراد بالإنسان هناك هو مفهوم الإنسان وقد حمل على زيد لإفادة معنى ... ذلك
كما نحن فيه ونظير المثال المذكور إطلاق الماشي ... مفهوم الحيوان منه نظرا إلى صدق مفهوم الماشي عليه ولا ريب أنه ليس استعمالا إلا في الموضوع له أصلا
وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثالثا أنه لو سلم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور إلا أن مع الخصوصية فلا شك أنه لم يرد به مطلق ذلك
المفهوم لكون الخصوصية مرادة من الخارج بل لا ريب في إرادة الخصوصية من اللفظ إذ ليس المفهوم من لفظة ضارب إلا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب كما أن
تلك الخصوصية مرادة إلا من نفس اللفظ ولا شك في كون اللفظ إطلاق الكلي على الفرد مجازا إذا أريد الخصوصية من اللفظ وقد نبه عليه بأن الخصوصية
المذكورة إنما تراد من المادة ومنشأ الهيئة على حالها من غير تصرف فيها سواء اطلاقه على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيأتي من الأستاذ المذكور نعم لو صح
حمل كلامه عليه هذا وقد يستدل على عدم كون الموضوع في المقام عاما بأنه لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة
ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الأفراد المندرجة تحت ذلك الأمر العام ولا مجازا أيضا إذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع بلبنه
له من جهة علاقة للموضوع له بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له لمناسبة بين تلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص

نعم يستعمل تلك الالفاظ في غيره لعلاقة بينه وهنا انه يتعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لا بينا لهم بذلك اللفظ ربما الخاص من العام والمقيد بالمطلق
وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده حتى يقتضي على انها لها فلا يصح استعمالها ومع التنزل عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات
مجازات او واسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الكلام فلا وجه للالتزام به في جميع
تلك الاستعمالات من غير باعث عليه فبان ان وضع الكلي لمعنى قاض بموضوعية جميع جزئياته من حيث اتحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع المختصة
حسبما عرفت فليس المستعمل فيه مغايرا للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج واجيب عنه بان المستعمل هنا انما هو خصوص
الجزئيات المتقومة بخصوص المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصف بالضرب وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع
الى العرف واللغة وان كان استعماله بحسب ملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدأ من غير ان يؤخذ فيه الاختصاص
بخصوص الضرب اصلا والموضوع على وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كل
من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية انما يجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي
الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعا خصوص المعنى المذكور مدفوع بان اعتبار خصوصية المادة غير قاض بذلك اما اذا قيل بان وضعها الكلي للدلالة على ذات
ما ثبت له المبدأ مطلقا فظاهر اذ المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذات المعنى ومعنى المادة واين ذلك من مفاد المشتقات كضارب
ونظائره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلان المفهوم المذكور ايضا امر عام حاصل في جميع المشتقات غاية الامر ان يلزم
من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون حصول ذات ثبت له الضرب معنى مطابقيا للفظ
بل امرا حاصلا بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة ومن المعلوم خلافه اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذات ثبت
له الضرب لا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معنى المادة فيفهم بعد ملاحظة الامرين ان الضارب من ثبت له الضرب
وما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعا بازائه ضرورة عدم الحاجة في فهم المعاني الحقيقية بعد العلم بالوضع الى وسط يكون
الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان بان
يلاحظ تارة مبانيها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الاجمال نظرا الى اخذه هناك في وضعها الهيئي حتى يكون الحال
فيها على ما ذكر بل ليس مدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدأ الخاص الحاصل فيها غير ان دلالتها على المادة بملاحظة
وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هي الذات من حيث قيام المبدأ بها فمعناها الهيئي
مفهوم ناقص تعلقي لا يتم الا بمادتها اذ اخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزءا منه بل لتوقف تصورها عليها
فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لزم اخذ معناها المادي في معناها الهيئي ليتضح بذلك تصوره
فالمادة الماخوذة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال قد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا فرض قيام تلك الهيئة
بمادة مخصوصة تعين ذلك الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدأ فاراد مخصوص من قام به تلك المبدأ الخاص ليس خارجا
من معنى الموضوع له ولا متوقفا فهمه على ما يزيد على ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعين المذكور من لوازم ذلك المعنى بحيث اخذ في مفهومه حيثية الا انها
الى الغير فمع تعين ذلك الغير بوضعها المادي لا بد من تعينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظة الوسط
بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اريد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لا بد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو مما لا كلام فيه لوضوح عدم تمامية وضع
تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بها لما عرفت من ارتباط وضعها الهيئي بالمادي وان اريد توقف فهم المعنى المذكور بعد ملاحظة الوضعين على وسط
كما هو مبنى الكلام المذكور فهو مما لا وجه له ضرورة تعين معناها المادي والهيئي بذلك بعد تعلق الهيئة بمادة مخصوصة بحسب ما بيناه فينتقل الذهن الى المعنى
المذكور بمجرد ملاحظة تلك المادة والهيئة المقترنتين من غير حاجة الى الوسط اصلا وثانيا فبان ذلك على فرض تسليمه انما يفيد عدم وضعها النوعي
لخاص ما على خصوص الذات المقترنة بخصوص المواد المفروضة فيكون الموضوع له للنوع الكلي الحاصل في ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدأ الضرب وان
ذلك ملحوظا بعنوان كلي اذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلي ان يكون الموضوع له ايضا كليا ولا ان يكون حصص ذلك المفهوم ملحوظة بخصوصها في الخصوصيات
التي وضعت بازائها فتبين بما قررنا انه كما يراد دفع الاشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع عاما والموضوع له خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل
الوضع في الموضوع له عاما والموضوع له خصوص الجزئيات وان كان الموضوع عاما على انا نقول بتوقف اندفاع الاشكال المذكور على جعل الموضوع له
هنا خاصا اذ لا يندفع الاشكال بمجرد كون الموضوع خصوص تلك الجزئيات وان كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ باي من الوجهين المذكورين
واذ لم نجعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الاشكال من غير حاجة الى جعل الموضوع ايضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى فدفع الاشكال
المذكور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات كما يتراءى من التقرير المذكور كما ترى والقول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له ايضا خاصا بين
الفساد فظهر بذلك ان الاستناد في ابطال عموم الموضوع في المشتقات الى ما ذكر وان الظاهر الاستناد فيه الى ما اشرنا اليه فظهر ايضا بذلك صحة
وقوع الوضع النوعي على الوجه الثامن من الوجوه الاربعة المذكورة دون الاول وقد يتوهم ان يكون الوضع النوعي المتعلق بالمشتقات على احد الوجهين
المذكورين الاخيرين ونحو ذلك بان يقال ان هنا وضعين تعلقا بتلك الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات والاخر بالهيئات العارضة لها ولا كلام

كان م

تلك الالفاظ

تلك الالفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصي والموضوع في الثاني كل واحد من
ايضا مثلها وخصوص الجزئيات المندرجة تحته وكون مقاصد بعض من تأخر الفريقين مما حصل من الوضعين المذكورين وقد نص بعض الافاضل بان الهيئة من
حيث هي كالنسبة الابتدائية في الحروف مدلول المادة فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ولو قلنا بكون الهيئة المفروضة مرآة لملاحظة
جزئيات الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع وعلى اي من الوجهين المذكورين يكون
الوضع المتعلق بتلك الهيئات مقيدا بما اذا كانت عارضة لمادة موضوعة متصرفة والوضع المتعلق بالمواد بما اذا كانت معروضة لهيئة موضوعة فيكون
الوضع المتعلق بموادها مغايرا للوضع المتعلق بهيئاتها ودعوى ان ذلك الوضع غير كاف في موضوعية المواد الحاصلة في ضمن هيئات المشتقات ضرورة اختصاص
ذلك الوضع بتلك الهيئة الخاصة العارضة للمصادر فلا يعقل موضوعية المواد الحاصلة في المشتقات بذلك الوضع مدفوعة بما عرفت من احتمال كون الوضع
في المشتقات على احد الوجهين المذكورين لكنه ضعيف ايضا بما عرفت من بعد تعلق الوضع فيها بغير اللفظ ولزوم التعسف لتبين في التزام تعلق الوضعين
بلفظ واحد اذ الظاهر عدم تعدد الوضع المتعلق بكل من الالفاظ فالهيئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعي كما اشرنا اليه وما قد يقال من كون
وضع مواد المشتقات شخصيا فانما يعني به الاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة في ضمنها اوانه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة الدال
على الحدث ودلالة الهيئة على انتساب ذلك الحدث جاريا على الذات نزل ذلك منزلة وضعين وكان وضعه بالنسبة الى الاول شخصيا لاختصاصه بالمادة المعينة
لسريانه الى تمام المبدأ من هيئة الوضع المذكور وبالنسبة الى الثاني نوعيا كليا ثم انه يجري في ابطال تعدد الوضع في المقام ما مر من الكلام وبذلك يندفع
ما عرفت من الجواب نعم يندفع به القول بكون مفاد الهيئة مفهوما من تمام المبدأ كما قد يستفاد من كلام بعضهم وقد مر الكلام فيه وكيف كان فالظاهر بذلك انه
عدم كون وضع المشتقات على احد الوجهين الاخيرين نعم ان قلنا بثبوت الوضع في المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة اذ يبعد جدا التزام
وضع هناك في مجموع الجملة بان تكون تلك الالفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المفروضة موضوعة ثانيا بوضع واحد متعلق بالمجموع كما لا يخفى فما يستفاد
من كلام بعض الاجلة من كون الحال في المركبات على نحو المشتقات محل نظر وحينئذ يحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين والاظهر كون
الموضوع هو مطلق الهيئة فيسري الوضع الى جزئياتها لانطباقها معها اذ لا داعي الى التزام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به في المشتقات لكن
ان الاظهر عدم ثبوت وضع في المركبات فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعي على شيء من الوجهين المذكورين نعم لا يبعد القول به في كثير من الاعاريب بناء على
الاخير والاظهر كون الموضوع هناك عاما دون كل من الخصوصيات المندرجة تحته اذ لا داعي الى الاعتبار المذكور ولعله الاظهر في وضع الامر المتصور الى
جعله مرآة للوضع جزئياته حسبما اشرنا اليه ومن جملة الاوضاع النوعية الوضع الحاصل في المجازات وفيه عمومية من جهة اللفظ والمعنى اذ لم يلحظ
خصوص مادة ولا هيئة ولا خصوص معنى دون آخر وحيث ان الوضع هناك غير قاض بتعيين اللفظ للمعنى بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال
في الاوضاع الحقيقية بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك انما هي من جهة القرينة وانما يثمر الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لا غير كما مرت
الاشارة اليه لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق وجعلوا المجاز خاليا عن الوضع واستعمال اللفظ في غير ما وضع له الا ان
الترخيص الحاصل من الواضع في استعماله فيه دون المعاني الخالية عن ذلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الاعم وبهذا الاعتبار صح شمول الوضع له وربما يسمى
الوضع الحاصل فيه ترخيصا ويمكن اعتبار الموضوع هنا ايضا عاما مطلقا فيكون كل من الوضع والموضوع عاما اصوليا ليكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا لصحة وقوع الترخيص على كل من الوجهين المذكورين من غير تفاوت في المقام بين كل من الاعتبارين ومن الوضع النوعي الترخيصي وضع التوابع اللازمة
للكلمات كقولهم عطشان نطشان وخراب يباب وشيطان ليطان وهرج ومرج ونحوها فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة في اصلها الا ان الواضع قد رخص في استعمالها في مقام
الاتباع اشباعا وتأكيدا وذلك ايضا نحو من الوضع حسبما اشرنا اليه ومن الوضع الترخيصي النوعي ايضا وضع الحكايات بازاء المحكي والثمرة المتفرعة على الترخيص
المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون افادة الدلالة عليه لحصولها بدون اعتباره كما اشرنا اليه في المجاز الخامسة تقسيم الوضع باعتبار الموضوع
له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام اربعة وتفصيل القول في ذلك ان من البين توقف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذي يتصور
في الواضع امرا جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين او كليا شاملا للجزئيات على التقديرين فاما ان يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي تصوره او لغيره مما يندرج
تحته بان يجعل ذلك المعنى عنوانا له ومرآة لملاحظته ليضع له بذلك وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثالث منها ضرورة ان الخاص لا يمكن
ان يكون عنوانا للعام ومرآة لملاحظته اذ لا يجعل مقياسا للمتصور كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وهو خروج عن المفروض لتصور
ذلك الامر العام بنفسه وان كان ذلك بعد تصور الخاص فتبقى هناك وجوه ثلثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ويضع
اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية وفي معناه ما اذا تصور مفهوما جزئيا
وصيره مرآة لملاحظة مفهوم آخر مشخصا فيضع اللفظ بازاء ذلك الآخر كما اذا تصورنا بعنوان هذا الكتاب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور
مفهوما عاما قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا مما لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ
وما قد نسبه بعض الافاضل من جعل هذا من قبيل الوضع العام نظرا الى انه لا عموم في الوضع لتعلقه اذن بمفهوم واحد ليست في محلها اذ المقصود من كون المقام
من عموم الوضع كما نص عليه وبه عليه ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ حال الوضع لا نفس الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك
فعموم الموضوع له وشموله للافراد يقضي بعموم الوضع ايضا لسريانه الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على
سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة لاتحادها معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الاصولي لعدم

في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور

من المواد ... الكلية ...

على كل من جزئيا نه فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم فيه كل منطبق بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة تحته فان العموم الحاصل في كل يحصل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظايره وهي مندرجة في هذا القسم قطعا نعم لا يندرج فيه نحو كل زيد الآن انه لم يتعلق هناك وضع بمجموع اللفظين والوضع عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس واعلامها وان لحظ في الاخير اعتبار التعين والحضور في الذهن فان تلك ذلك ليس امرا ملحوظا في وضعها على جهة الاجمال فتغير بينها من الجهة المذكورة مع اختلاف حضورها باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقضي بتعلق الوضع بالخصوصيات على نحو لو فرض احد كل من تلك الخصوصيات في وضعها نحو لا يقضي بتعدد المعنى اذ المفروض ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية لا تلك الخصوصيات الخارجة عن الموضوع له ومن ذلك ايضا النكرات والمشتقات وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان الملحوظ في اوضاعها هو المعنى العام الشامل لكل ما يندرج في الصيغة المفروضة دون خصوص كل واحد منها مع ان الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هنا عاما والموضوع له خصوصا من جزئيا نه ولذا اختار العضدي فيها ذلك وجعلها كالمبهمات وكون كل من تلك المعاني الخاصة مفهوما عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية ويمكن دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ حين وضع النوع كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال ايضا لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص به حسب ما مر في بيان الوضع النوعي فلفظة ضارب انما وضعت في ضمن ذلك الوضع لخصوص من قام به الضرب ولفظة عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فينحل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع المتعلق بكل من تلك الالفاظ انما هو بملاحظة معانيها في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فملاحظة ما يعم خصوص كل من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها حيث لم يلحظ لفظا مخصوصا لم يلحظ هناك معنى خاصا واما اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له عاما بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع كل من تلك الالفاظ بحسب الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو امر عام شامل للجميع فكيف يصح القول بكون كل من المعاني الخاصة ملحوظا للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ بما يساويه فان مفهوم من قام به مبدؤه اذا لوحظ بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ لمعناها يعم ذلك المعنى وغيره وان لم يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل بل بالوصل ببعض وجوهه عنوانا لتصوره في وضع اللفظ بازائه كان جائزا كما نظيره فيما يكون فيه كل من الوضع والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام به المبدأ ليس مما تعلق الوضع به على الحقيقة ولا بجزئياته من حيث انطباقها عليه كذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها بل جعل المفهوم المذكور عنوانا لاحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع كل من تلك الالفاظ المختلفة الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك الالفاظ المخصوصة بملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك وتلك الملاحظة الاجمالية منزلة التفصيل في وضع كل لفظ منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الفاظ مخصوصة ومعاني خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة بازائه وان اخذ الالفاظ والمعاني في حال الوضع على نحو الاجمال الا انه منزلة التفصيل كما مرت الاشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها لا ستره فيه فان اريد بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد به كون المفاهيم المختلفة الملحوظة في الوضع النوعي المتعلق بها ملحوظا بلحاظ واحد فهو مما لا ريب فيه وان آل الحال في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعين بسببه الفاظ متعددة لمعان كلية مختلفة فليس يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبار المذكور وقد ظهر بما قررناه انه لو قلنا بكون الموضوع في الفاعل مثلا هو نفس الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة تحته مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هنا عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون الموضوع له ايضا ذلك المفهوم كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران فلنا بكون الموضوع محصوص جزئيات المفهوم المذكور والخصوص جزئيات المفهوم الاخر لما عرفت من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر هو ما عليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الالفاظ المندرجة في ذلك العنوان عاما كما ظهر بما ذكرناه ثم انها ان تصور معنى عاما ووضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له هناك جزئيات حقيقية او اضافية وقد يظهر من كلام بعضهم من تخصيصه بالاول غير متجه كيف ولا يجري ذلك في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوها فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد يستعمل فيهما لفظة على وفي لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على وفي في المثالين المذكورين قد جعل مرآة لملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة الى السطح والبلد وهو تابع له في الكلية وان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة

[illegible]

للواضع

بكل لفظ

ان قلنا بوضعها

ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات ذات يشار اليها بعد ذكرها زمانا بل من ان الكلي المذكور من حيث انه بعد الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي فاستعمال لفظ هذا فيه من تلك الحيثية فهو جزئي بتلك الملاحظة مدفوع بان تلك الحيثية انما تصحح الاشارة اليه واما المشار اليه فهو بنفس الماهية من حيث هي الا ترى انك لو قلت وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عام لم ترد بذلك الا الاشارة الى ذلك المفهوم من حيث هو يحكم عليه بالعموم لا الى خصوص ذلك المفهوم من حيث تقييده بالحضور في ذهنك وذهن السامع وان كان نفس ذلك الحضور مصححا للاشارة اليه كما هو الحال في المعهود علم ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور اذ لا ينبغي التأمل في كونه كليا مع انه اشارة الى المذكور او لا وهو عين ما ذكر بذلك وان قلنا بوضعها لخصوص الاشارات الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فتكون الاستعمالات المذكورة مجازية واما الضمائر فلا ينبغي التأمل في اطلاقها على المفاهيم لعامة فيما اذا كان مرجعها كليا غاية الامر انه لا يراد بها الطبيعة المرسلة بل الملاحظة بعدها في الذكر وذلك لا يقتضي بصيرورتها جزئيا حقيقيا كما عرفت فما في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية ليكون التعيين فيها بامر حسي بعيد الجزئية ليس على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور للاعم من الوجهين امر لا استرابة فيه فان غاية ما اعتبر فيها من الخصوصية هي التعينات الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعيين الحاصل بها كثيرا ما يكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي اكرمك او اعط من جاءك ويحوذ ذلك مما يوضح الحال فيها ملاحظة الموصولات الماخوذة في الحدود فانها انما تبين بها لبيان المفاهيم الكلية فلا ريب ايضا من اطلاق الموصول على الامر الكلي ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكى التصريح به عن العضدي في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات الثلاثة جزئيا حقيقيا ولجاب عما ذكره بعضهم من كون الاشارة في نفسها امر كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص بان التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضم ذلك الكلي اليه بل من جهة الاشارة بل الى انه المخصوص كما في قولك الذي كان معنا امس هو الاشارة الى غلام شخصي فيرد ان ماذكره لو تم فانما تم فيما فرضه من المثال ونظايره لا في سائر المواضع حسبما اشرنا اليه وابتناء على الخصوصية ثم وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مما لا ينبغي تام قد اعتبر خصوصية في المفاهيم التي وضعت بازائها الالفاظ المذكورة تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كليها الملحوظ حال وضعها فان الحروف مثلا انما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآتا لملاحظة حال غيرها فتكون تلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الصور لكن خصوصية وقوعها مرآتا لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآتا للملاحظة العبر فاطة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآتا لمعرفة حال الغير فهو الاستعلاء الواقع مرآتا لحال متعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآتا لملاحظة حال الكون والسطح في قولك على السطح جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس المعنى الماخوذ مرآتا لحال الغير وان كان في غيرها نفسها كلية الا كونها مرآتا لخصوص كل من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآتا لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات ومعاني الافعال لان الموصول انما وضع للشيء المتعين بصلته وتعينه بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصلة وان كان نفس المفهوم المتعين بها كليا ايضا وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا تجعل نفس ما وضع له تلك الالفاظ جزئيات حقيقية وانما يكون متعلق الماخوذ في كل منها جزئيا حقيقيا للمطلقة حسبما بيناه فان عني القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام لكن لا يناسب العبارة وانما ان اريد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بازائه جزئيا حقيقيا فتساقط مما قررنا هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فقد ذهب اليه جماعة من محققي المتاخرين في الحروف والافعال وانواع المبهمات الثلاثة والحروف باجمعها والافعال لانها تضمن وكذا الافعال الناقصة بالنسبة الى معانيها النسبية والضمائر فيها كل لفظ مستعمل في امور منحصرة بمعنى مشترك لا يستعمل فيه على الاطلاق فان المناط عندهم حين وضع تلك الالفاظ هو ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات فذلك الامر العام مرآتا لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزي الى اكثر المتاخرين بل الى الكل غالبا فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر ان المعارف ما عدا العلم انما وضعت ليستعمل في معين وكان تشرط الواضع اشتراطه في وضعها لمفهوماتها الكلية ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان هذا غير توهم وضعها لمفهوم كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها له استعمالها في افرادها المعينة دونه والظاهر ان هذا الاشتباه انما وقع في كلام جماعة من المتاخرين بعضا من المنافات بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات والا فالقدماء لم ينبهوا على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم حجة القول الاول وجوه احدها انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال فانه اقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لانه لا يصح الاستعمال بغير الحقيقة فعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا ينقصد بتلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية فالعبارة مع الالفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف واورد عليه بقلب الدليل بانها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات مجازا استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة للاستعمال فكما ان وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان يكون المصحح للاستعمال في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به على الاول ايضا والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة

تسامح

بينهما

الامرين

هذا والجامع ... المفاهيم ... ركن سول الفعل ... والموضوع له ...

مستفره

ما ستقرره انشاء الله من بيان الحال في المجازات مجرد وجود نوع العلاقة المعتبرة غير كاف عندنا في صحة التجوز وانما الكافي العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون
معها مستهجنا عرفا فعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستهجان في العرف بخلاف الحال في الحقيقة اذ مدار جواز الاستعمال هناك هو الوضع لترخيص
بين الصورتين واضح اما على كلام القوم من الاكتفاء في صحة التجوز بمجرد نوع العلاقة المنقولة بيانات وجود الحد من تلك العلاقات من المقتضيات لصحة الاستعمال
وقد يجامع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله فالترخيص العام الحاصل من الواضع في استعمال الالفاظ في غير الموضوع له بعد حصول احد من تلك العلاقات
لا يقتضي جواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان التجوز بحسب
المذكور كسائر القواعد المقررة انما يؤخذ بها في الجزئيات مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في جملة
لفظ ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرة مع تحقق الوضع له وقد يورد عليه بانه قد ثبت المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في لفظ الرحمن والالفاظ ... المتشابهة
من الزمان والجواب عنه اما لفظ الرحمن فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى نعم بانه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي ولا
ام ربط له بالمقام واما غيره من الالفاظ المتخلفة عن البيانات ولا وضعها للزمان فلتخلفها عن ذلك بحسب العرف فالمنع من استعمالها في الزمان انما طرء بها في العرف
بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة وضع اللغة والتزام مثله في المقام غير متجه لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع
الغض عنه فلا داعي الى التزام النقل في المقام من غير باعث عليه فانه بعد ثبوت كون الموضوع له في تلك الالفاظ عرفا هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة
قطع عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقصود في المقام تحقق الوضع العام مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات وهو حاصل في الاوضاع العرفية كما
في ثبوت المرام ثم اقول ويمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني الكلية المأخوذة في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن انفكاكها من
الاحوال وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شيء من تلك الجزئيات مما وضع اللفظ له ولبيان ذلك نقول قد اشرنا سابقا ان المعاني المراد في
الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من الالفاظ فانما يراد من اللفظ احضارها ببال السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون تلك
المعاني من الالفاظ موجدين ايجادها في الخارج فالمعاني التي وضعت تلك الالفاظ بازائها انما تتحقق في الخارج بارادتها من اللفظ سواء كانت معاني
تركيبية كما في الانشاءات او افرادية كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار اليه من حيث تعلق الاشارة به لا لمفهوم المشار اليه من حيث هو لتحصل
احضار ذلك المفهوم عند ذكره بل لما تعلق به فعل الاشارة وانما يحصل معنى الاشارة في الخارج باستعمال اللفظ فيه فما لم يحصل استعمال لفظ
الاشارة او المشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه تعلق بذلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصوره
ذهنا كسائر الاسماء نظير لفظ ... في ذلك لفظ اشير اذا اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهة الجزئي ولهذا قد ينزل منزلة
منزلة الحرف في الاستعمالات ويجري عليه بعض احكامه كاسم اليه مطلقا فتقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظ هذا ونظائره ممتنعة
ممكن الحصول الا في ضمن متعلق خاص يوضح عدم امكان تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص عدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص فالاشارة
وجزئي يقتضي منجزياتها ضرورة عدم امكان حصول الكليات الا في ضمن الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في مشار خاص واشارات مخصوصة
وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هي لازمة لما هو المراد منها الموضوع على حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة
مخصوص منه عدم تعلقها الا بمتعلق وبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الالفاظ لمشابهتها بلفظ الاشارة والمشار اليه فان المأخوذ فيها مفهوم الاشارة وهو معنى تام اسمي
بخلاف ما وضع له هذا لاشتماله على نفس الاشارة التي هي معنى ناقص حرفي ولذا جعل ... ملاحظة الذات التي اشير اليها وهو مفتقر الى متعلقها
... كغيره من المعاني الحرفية اذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم العام لزم جواز استعمالها في مطلق الاشارة
اليه المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه اذ قد عرفت وضوح الفرق بين الامرين لعدم امكان ارادة المشار اليه على الوجه المأخوذ في معنى هذا الا في ضمن
خصوص الافراد فقضية ما ذكر عدم اطلاقه الا على الخصوصيات مع جواز استعماله الا في الامر العام على الاطلاق ... ولا دلالة في ذلك على صحة الوضع
تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما زعموه ولا بعد اصلا في القول بوضعه للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات المشار اليها لانه من ...
هذا الى الخارج معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب المواضع فلا يكون اطلاقها على الجزئيات بارادة
الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له لفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر من حيث تعلق الاشارة
به وجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن الفرد ضرورة كون الاشارة الواقعة من جزئيات مطلق الاشارة
وامضاء الاشارة في نفسها تعين الامر المشار اليه ليكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث انه مبهم فتعين
المشار اليه وخصوص الاشارة انما يعتبر في مستعملات تلك الالفاظ لانه قضيته تلك الاسامي من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري نظير
ضمائر ما قلناه في سائر ما جعلوه من هذا القبيل اما الضمائر فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب او الغائب المذكور لا بحكم الا بان تكون تلك المعاني
على مطلق المتكلم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظ انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح ... كلفظ المتكلم بل باخذ تلك المفاهيم
من حيث حصولها وصدورها فايدا في وضع اللفظ للذوات التي تجري عليها المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الحيثيات المذكورة
قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا للمتكلم انه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ له وكذا
الحال في لفظة انت وهو وغيرهما فالموضوع له لفظة انا هو من صدر منه الكلام وللفظة انت من القي اليه الكلام وللفظة هو من سبق ذكره صريحا او
ضمنا بجعل حصول تلك الصفات مرآة لملاحظة تلك الذوات وتلك المعاني وان كانت امورا كلية في نفسها فانما ... الا ان ... استعمال

اللفظ فيها

اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق الا في ضمن جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المعين بصلته لا بمفهوم التعيين الا مفهوم الشيء ليكون معناها
هو المفهوم المركب من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته وعند التعين تارة لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا
على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعيين المذكور ويتم بحصولها ذلك المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه
حصول المفهوم المذكور ويفتقر اليه افتقارا ذاتيا حيث ان التقييد بها ملحوظ في وضع تلك الالفاظ وان كان القيد خارجا فلا يعقل ارادة ذلك المفهوم
بدون وجود الصلة ولاجل ذلك الحقها النحاة بالمبنيات فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا بعد ذكر صلاتها وان امكن تصور ذلك المعنى ووضع الالفاظ بازائه
من دون ضم صلة خاصة وخصوصيات الصلة على جهة الاجمال لكن توقفت على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي حسبما اشرنا اليه فما اورد عليه
من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المعين بصلته متفرع على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي في جميع استعمالاته هو نفس الشيء وانما
الاختلاف في الخصوصيات الماخوذة معه فالقول بكون الوضع في الموصولات عاما والموضوع له خاصا كما ترى ولو مع الغض عما ذكرنا فلا يعقل واما
الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطية المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال متعلقاتها حسبما نقل في محله وذلك المعنى الرابطي وان اخذ في الوضع على
وجه كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم متعلقه
مرآة لملاحظة متقوم المعنى الرابطي به والحصول في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في وضعها له لا لتعلق
الوضع بتلك الخصوصيات فعدم استعمالها في المعنى العام على الوجه العام انما هو لعدم امكانه لا لارادته كان ذلك لاجل تعلق الوضع به كما هو زعموه فيكون المستعمل
فيه انما هو الطبيعة المقترنة بشرط شيء لا ينافي وضعها للطبيعة لا بشرط اذ كان استعمالها فيها مستلزما للحصول والخصوصية واستعمالها في تلك المعاني على جهة
استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم الموضوع له بجواز
استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال والتسمية في معانيها النسبية فانها في الحقيقة معان حرفية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقها حسبما ذكرناه في
الحروف وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في هذه الحجة وتشاجهم الا بما اشير اليه انفا وقد ظهر مما بيناه وهن ما ذكره المحقق الشريف في شرح
المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة فالحاصل ان هنا لذات لفظا نا مثلا
موضوعة على هذا الراي لامر كلي هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في وضعها انه لا يستعمل الا في جزئياته المتميزة بحكم الكلي القول المذكور واستضعف القول الاخر
فليس في كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك غاية شذوذه من المتاخرين كالتفتازاني ومن خالف كلامه كما اشرنا اليه وكان الحامل له عليه ما ترى
من توقف تصحيح الكلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكر في هذه الحجة وغيرها كما يظهر من التفتازاني في التزامه به وقد عرفت مما قررناه في بيان القول المذكور
انه لا حاجة الى اعتبار الشرط المذكور اصلا ولا الى التزام التجوز في استعمالها المذكورة ولذا ادعى جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما
قررناه في كمال الوهن والركاكة نظرا الى اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من السماجة ما لا يخفى بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال
لا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعينة في الحقيقة بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه على ما في التحقيق الوضع
الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت بازائها عليها فيحتمل حمل الاشتراط المذكور
على جواز استعمالها في تلك الكليات على الوجه الاخر نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي فيه عما عينه الواضع امكن ان يوجه به القول المذكور لا
ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان فيه تفكيكا بين الوضع ولازمه كما اعترف في الاحتجاج المذكور بانها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقائق لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام
دليل قاطع عليه اذ لا داعي اليه لحمل الاستعمالات المعروفة على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني ثم لم تستعمل فيها اصلا تكلف ومن المقرر كون الاصل
في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجاز الذي لا حقيقة لها الى التكلف بالامثلة
النادرة كلفظ الرحمن والافعال المسلوخة عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة هو المتعين في المقام فالعدول عن ذكرها
الى التمثيل بتلك الامثلة الخفية دليل ظاهر على فساد القول المذكور والجواب عنه ظاهر مما بيناه اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى
اطلاقها على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يوخذ في المفهوم المراد
من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام اذ ليس المراد من لفظة هذا مثلا في سائر الموارد الا امر واحد وان انطبق ذلك على امور
مختلفة وقد عرفت ان اطلاقها على خصوص الافراد من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناه الموضوع له خاصة لانه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد
فليست تلك الخصوصيات مرادة من اللفظ منضمة الى معناه الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ
فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف وغيره الى القائلين بعموم الموضوع له لتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشايعة مبني على توهم لزوم
ذلك للقول المذكور لا على تنصيصهم عليه وقد عرفت ان توهم فاسد لا وجه لالتزامهم به فكيف ولو قالوا به لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا
شايعا عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ولما تمسكهم لها بتلك الامثلة النادرة حسبما ذكر ففي ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشايعة اتفاقا
عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون الموضوع له هنا هو المفاهيم المطلقة دون كل من تلك الامور الخاصة ثانيها ان المتبادر من تلك الالفاظ
عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة دون تلك المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة الى ان قيام امارة الحقيقة
بالنسبة الى الاولى وامارة المجاز الى الثانية والجواب عنه ظاهر مما قرر من منع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك

في الحاشية [illegible]

الالفاظ

الانتفاء عن تلك الدلالة على ارادة تلك الجزئيات بمجرد الدلالة عليها من غير توقف على امر آخر غيرها لا يخفى ظهوره في استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ بنفسه
دليلا على الوضع وبما ذكرنا يظهر الحال فيما ذكره من عدم تبادر المعاني المطلقة وابعدها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني هي المفهومة
منها ولو عند الاطلاق وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو الشأن في المجاز وليس
الحال كذلك قطعا ان المفهوم من لفظ هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حصول لمفهوم خصوص المشار اليه اصلا وجوابه معلوم بعد القول بعدم الحاجة في
شيء من تلك الاستعمالات الى ارادة تلك الخصوصيات بغير ما … عن ارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود القرينة فهي تنافي ان تكون
مفهومة بارادة الموضوع له وربما عوّل على حصول واسطة في فهم الخصوصية من اللفظ بالمرة ممنوع غاية الامر من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له
ثم لما كانت الملاحظة رفعها هنا واضحة جدا يتوهم في بادي النظر فهمها من اللفظ ابتداء ولذا ترى ذلك يظهر عند التأمل فيما ذكر من عدم حصول مفهوم المشار
اليه بالبال اذا اريد به … فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار اليه ثم لا قائل بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان لوحظ به
ثم شيء اشير اليه وجعلت الاشارة مرآة للملاحظة وعنوانه الغشاوة كيف وليس المفهوم من لفظ هذا في العرف الا ذلك خامسها انه لو كان كما ذكروه لزم اتحاد
معاني الحروف والاسماء لكون كل من من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي المعاني الاسمية المستقلة
بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف معاني الاسماء والحروف بحسب
المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجري
ذلك في الاعلام الاسمية بالنسبة الى معانيها التبعية لانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون معاني اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب
عنه ان الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ليس من حيث عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في الحروف حتى يتميز المعاني الحرفية من المعاني الاسمية على القول
بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على
مفهومها الكلي كما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذا الابتداء الخاص وان انضمت معه خصوصيته الى الخاصة متعلقة فان ذلك لا يخرجه من
الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بينهما انما هو في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ في المعاني
الحرفية كونه آلة لملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا لذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه
الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم
بذاته فحصول المعاني الحرفية في الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج متقوم بوجود معروضاتها بخلاف المعاني الاسمية فانها امور
متحصلة في الاذهان بانفسها وان كان نفس المفهوم في المقامين امرا واحدا كما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا مرآة لملاحظة الغير بتبع
موضع لفظه … لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير ويتبع بوضع من بازائه فيكون مفهوم الابتداء ملحوظا بذاته مرة من المعاني الاسمية
وملحوظا باعتبار كونه آلة لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا في الصورتين والحاصل انه لا اختلاف بين المعنى الاسمي
والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى باحد الاعتبارين اسميا وبالاعتبار الآخر حرفيا ويتفرع
على ذلك امكان ارادة نفس المفهوم على الاطلاق في الاسماء من غير ضم الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير نظرا الى
كونه غير مستقل بالمفهومية في تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بيّنا وذلك لا يقضي بوضعها لكل من تلك الخصوصيات
فان قلت ان الابتداء المأخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يوضع لمطلق
الابتداء مرآة لحال الغير حتى يكون معنى لفظة من هو الابتداء على الاطلاق قلت توقف تحقق الحيثية المأخوذة في الوضع على تحقق المفهوم المذكور
في ضمن جزئي من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات مأخوذة في الوضع اذ لا مانع من تعلق
الوضع بنفس المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما
اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآة لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصيات المنضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء
من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا في ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين
الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون ذلك المفهوم بانفراده ملحوظا حال الملاحظة كما
هو الحال في حال الصورة موضوعا له لتلك اللفظة بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك الا ان غير هناك حيثية في الوضع لا يمكن
تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لملاحظة الغير فتلك
الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع له … ووصوله للفظة من تلك الملاحظة ضرورة انه لكن في تلك
الملاحظة مرآة لحال الغير وانما هي لحصائص لحاظها الاخرى وهي حالة … مرآة لحال الغير وعنوان لملاحظتها كان كيف والمعنى الحرفي غير مستقل
في الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلاله في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفي من حيث انه معنى حرفي بل ذلك المفهوم من حيث
انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه فهو في تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعدوم المطلق في الحكم عليه انه لا يحكم
عليه كما هو الحال في الحكم على المعنى الحرفي بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الافعال
اذ هي ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء وسادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها استعملت

حقيقة ومعنا

حقيقية وبعضها مجازية ويصححون حملها على معانيها الحقيقية مع الدوران بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية
اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح ارادة المعاني الحقيقية على غيرها لو صح
اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال وجوابه ظ مما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته ويحتج للقول بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل
اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وتلك المفاهيم امور كلية ثانيها
ان ظ كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى في المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز ولو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات
لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات فيكون قسما خامسا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها انها
لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها من غير توقف الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان والجواب عن الاول حمل
كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك الالفاظ هو تعيين المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات
هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه وعن الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم
لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه من الاقسام والمتأخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا الحال في التقسيم عما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك
على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسألة في مقام اخر وعن الثالث بان ما ذكر انما هو ظ من الفرق بين الحضور الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في
الواضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني قلت وانت بعد التامل في جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين
وانه لا دليل هنا يفيد تعيين احد الوجهين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة
الى التزام التغاير بين المعنى المقصود حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الاوضاع بل كاد يكون الامر الاتفاقي عند التم
بعد الاستعمال ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجات المتأخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظ الوضع ويعاضده ظ كلام الذين هم
رؤساء الفن ما حكي عن اهل اللغة وحمل المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظ وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من
تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتأمل فيما فصلناه فاني لم ار احدا حام حول ما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله تع ولا حول كلامهم على الوجه
ولا قوة الا بالله تذنيب ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال
الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع اخر وبعد ان تجرد وضع المفردات عنه كاف فيما يراد من المركبات فان الجمل
الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فتكون موضوعة لافادة وهو امر زائد على ما يعطيه اوضاع المفردات
فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار ايضا فانه اذا اريد بها افادة المدح او بيان التحزن والتحسر والتذلل والخشوع او الضعف والوهن ونحو ذلك كان
مفاد المفردات في الجميع على حالها من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار
منصرفة اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وما يقال من ان المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار اذ هو مدلول لتلك الالفاظ بالطبع فلو قطع النظر
عن جميع الامور الخارجية ربما كون المحكي من سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا يفي المفردات بالدلالة على ارادتها من تمام
القرينة على ملاحظتها فليس المفردات مجازا قطعا وكذا المركب ان لم يكن مجردا لذلك الا نعتا كما هو في نفسها من دون ملاحظة القرينة فانصراف اطلاق
الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار منه ونفيها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع الخلو عن
القرائن الدالة على خلافه وكذا افتقار ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يفيد كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل
الى فاعله وحمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة لتلك وبعد ضم احدهما الى الاخر يحصل ذلك فلو جرد الكلام عن سائر القرائن افاد كون المقصود
هو الاخبار عن ذلك المعنى من دون حاجة الى وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد تمت الدلالة عليها بتلك الضميمة
من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها
مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا ريب في الخروج عن مقتضى
الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب اوضاعها مع امكان التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك او مملوكك مثلا لازمه وفي
المركب بان يراد من الحكم ثبوت النسبة المذكورة لا ذاتها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هنا لكن يظهر مما ذكرنا ان الجمل المذكورة بعد مندرجة في الحقيقة
تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء وانشاء الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت ان المجاز
هنا في المسند اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور وقد يلتزم بارادة ذلك من متعلقه فان قلت ان الاسناد الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتمل
على الفعل مما لا بد له من وضع اذ ليس في اوضاع المفردات ما يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما
هو من جهة الطواري الواردة على الكلمة فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بتلك المقررة في النحو فالظ ان الاعاريب الواردة على تلك
الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب الرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات مما يستفاد من الاعاريب الواردة
عليها وربما ينضم الى ذلك ملاحظة التقديم والتأخير ونحوها المأخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع
المذكورة مما لا ينبغي التامل فيه ولم يخالف احد في الحكم به وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على ثبوت المجاز
في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد اعترف بعضهم على ذلك

نفي

نعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقايق غير مقصود اذ لا نفي انيبا وذلك نص في ثبوت الوضع في المركبات فلذا لا منافاة بين نفي الوضع عن
الهيئات التركيبية مطلقا او وضع المفردات والقول بثبوت الحقايق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيه
الى اعتبار وضع زايد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما قضت به اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عند
ضم بعضها الى بعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقيا مركبا وان استعملت في غيرها بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة المركبة كان مجازا مركبا ونلا
يبعد ان يكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوع لها اذ المقصود منها ح ليس ما يقتضيه التركيبي والانتقال منها الى
المعنى المجازي ذلك لكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة فيدعى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية ولان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص للسيد
على ما يجيء الآن فيبعث على كونه مثالا في استعمال اللفظ ابتداء وان يبدء الانتقال منه الى غيره وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيح ان المجاز في المفرد هو كلمة المستعملة
في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كانت ذلك مقصودا منها بالواسطة الى المفرد من انتفاء الامرين في المقام فتكون مستعملة
في الموضوع له من دون تجوز في الحقيقة كالتجوز هنا انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي المتحصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه
غير متصور في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور حسبما مرّ فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة ولذا لم ينقل ثبوت وضع خاص للنسبة التركيبية
لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى المركب من غير ملاحظة الخصوص كل من مدلول المفردات كان كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع
المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة الى المجموع دون كل واحد منها ليكون المجاز في المفرد وفيه انه ليس المقصود الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ الا
معناه الحقيقي قطعا فلا يكون مندرجا في الحقيقة فلا بد من اندراجها في المجاز لكون المقصود كل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى
الذي يراد من جميع تلك الالفاظ فهناك قصد خصوص معنى مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذ كان
المقصود من المجموع غير الموضوع له الظاهر فيه كون المقصود من كل منها غير ما وضع له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد
على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص كما هو الشأن في سائر المجازات المفردة ثم اذا عرفت ذلك فقد تبين
تلك الوجوه التي يمكن ان يستند اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو محتاج عند جماعة من الاجلة والوهن في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في
المركبات وربما يتوهم ثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد
والحدوث وفيه ما لا يخفى ثم على القول بثبوت الوضع في المركبات ففي اندراجها في حد الحقيقة اشكال والقول بشمول اللفظ لها كما ادعي بعيد اذ الاان بعد
يكون الهيئة من الوضع الالفاظ المركبة الا انها بنفسها موضوعة فيتعلق هناك وضع بالاجزاء ووضع بالكل ومنه ما لا يخفى نعم على ما قررناه في المجاز المركب
يندرج ذلك في حد المجاز وكما ان الوضع اخذ فيهما اللفظ فيه حذو الكلمة في حد المجاز في المفرد يجري نحوه في اندراج المركب في حد الحقيقة والكلمة عن جرى
الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات التابعة المعتورة على الكلمات اذ ليس هناك استعمال اللفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى انه
لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع ولو بنقل النقلة او بملاحظة العلايم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني
المجازية فذهب جماعة الى اعتبار نقل الاحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية والمحكي عن الاكثر الاكتفاء
فيه بنقل نوع العلاقة المصححة للاستعمال فلا يصح التجوز الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل الاحاد وعن بعض ائمة
التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغ الامر والنهي ونحوها وما عدا ذلك من سائر الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل
الاحاد في الاول دون الثاني والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل احاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلائق في صحة التجوز وغاية ما يلتزم به في المقام هو حاجته
الى ترخيص الواضع في صحة الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية حسبما مرّت الاشارة اليه وح فمقولات من البين ان الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل
المفصل ولا المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى استقراء الاستعمالات والتتبع في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة
في استنباط الاوضاع النوعية اذ لا يد من ذلك عليها والمتحصل من تتبع الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المذكورة ولزم من بلد اللغة الى الان في استعمال
الالفاظ في المعاني المجازية والتعدي من مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال
اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة لشيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة من العرب ولا لشيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء
من الاستعمالات المذكورة ولا نظرات المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات كيف وتلك الخصوصيات
غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم تامل احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا
يخطر ببال المتقدمين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وسائر اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ
هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا
التفات الى ندرجه في اي نوع من انواع العلائق المقررة وهو ظاهر لمن تامل في الاستعمالات الجارية بحيث لا يعتريه شبهة وما فصلوه من حصر انواع العلائق
في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبع في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم
على وقوع اختلاف في ذلك بملاحظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا فهو المناط في الترخيص وانطباقه
على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض واقتصر
جماعة على عدة من العلائق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد وهو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص

العلائق المقررة

ابتداء

في المعنى كونه مرادا من اللفظ

العلائق المقررة كما هو قضية ما ذكروه لكان المتوهمين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة بحسب خصوص المقام في واحد منها ليصح الاقدام على الاستعمال نظرا الى ما تعلق
الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولقبح استعمال المجاز كليا مع حصول احدها آية بين الفساد اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة
المعروفة ولو مع حصول الشرائط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكل ولذا لا يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال الاب في الابن
كما في اطلاق الشيء على البيد ما اخذ منه حتى تؤدي مع انه لا ينتفي الكل بانتفائها ويصح استعمال المجاز بعينه في مقام دون اخر كما في المثال المذكور واستعمال
الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيها فيما تعلق به الرق او العتق ونحوهما الا فيما سوى ذلك كان يقول رايت رقبة او زرت رقبة ونحوها نظرا الى انما
يحسن الامر في كل من تلك العلائق بملاحظة ما قدمناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجازات مقتض لصحة الاستعمال وليس علته تامة في ذلك كما في زعمها
تحققها وحصول المقتضي اذا قارن وجود المانع اغنى منهم من الاستعمال المخصوص في بعض المقام تنبيه على ذلك المانع من عدم اطراد العلائق وعدم جواز
الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة الى التكلف المذكور مع ان الكلام من جهة الاطلاق سواء ذلك عند حصول المقتضي لصحة الاستعمال هناك نسبة
فارق بينهما وبين المعاني التي نسبت بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بادنى ملاحظة العرف لا ان المقتضي لصحة الاستعمال موجود هناك
وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج للقول باعتبار نقل الاحاد ثانيا بانه لو لم ينقل عن اهل اللسان لكان خارجا عن اللغة لانحصارها في الحقيقة والمجاز وغيره
المنقول ليس من الاول قطعا ولا من الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان التجوز فيه موصوفا للغة فيخرج عن العربية فلا يصح استعمالها في تلك اللغة
وينتفي وجوده في القرآن بعد كونه جميعه عربيا وقد وصفه بعض بكونه عربيا الظاهر في كون كله عربيا وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الاحاد لما ذكروا المعاني
المجازية في كتب اللغة واقتصروا على بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا يزالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقائق والجواب عن الوجهين اما
الاول فبان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص الواضع صح اندراجه في العربي لما عرفت من كون ذلك من لواحق الوضع وانما يكفي فيه ثبوت الحجية في العربية
وقوعه من اتباع اهل اللسان الا ترى ان الحقائق المرتجلة العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاص
المغاير لوضع اللغة وكذا الحال في المرتجل من غير ملاحظة مناسبة المعاني اللغوية ليحصل لها بذلك نوع تعيين لواضع اللغة واما الثاني فبان
ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصح استعمال مجاز غيرها كما هو شأنهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدائرة بين
الحقيقة والمجاز لا يصال كونها من الحقيقة ويشيرون الى المجازات المتداولة عند اهل اللغة او المجاز الحقيقة مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون
باعثا على سهولة التطلب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الايات القرآنية والروايات المأثورة والاشعار والخطب والرسائل
ونحوها فاتت في ذكرها ترتيبا للتفسير بها كما لا يخفى حجة القائل باعتبار النقل في انواع العلائق وقوع الترخيص بالنسبة الى كل نوع منها من غير حاجة
الى نقل الاحاد اخبارا ان قائل بعدم التوقف على نقل الاحاد فيما يقرب مما ذكرنا في حجة ما اخترناه وانما على اعتبار نقل النوع فبعد جواز التعدي عن مقتضى
الوضع لزم الاقتصار في الاستعمال على حسب ما عينه الواضع وانما يجوز التعدي عنه بعد ترخيصه واجازته لكونه ايضا نحوا من الوضع فلا بد فيه من
الاقتصار على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت الترخيص فيه لانه ينافي الامر كما باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من
الترخيص هو ما ذكرناه فلا بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا اليه على تردد في ان ذلك تمام بين اذا كان التصرف في المجاز
باطلاق اللفظ على ما قد اريد على ما وضع بازائه فان ذلك تصرف من مقتضى الوضع متوقف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر واما اذا كان التصرف فيه
بواسطة ارادة معنى الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما هو القول به فلا حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس ذلك تصرفا في اللفظ ليشكل ان ذلك
ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث انه المفهم منه حقيقة غير معنى الحقيقي وان حصل ارادة معنى الحقيقي واسطة في الانتقال اليه فذلك امر متبين بانه انما
يتم اذا قلنا بتوقف دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المفهم بالافادة من جهة الوضع وهو غير واضح واما ان قلنا بدلالة الكلام الحال عليه فلا حاجة في التعدي
عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وبيان ان تعلق الالفاظ كيفية استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من الجري فيه على النحو المألوف والطريق
المتلقاة من اهل اللغة والا لكان غلطا خارجا عن قانون اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من اللفظ انما يكون باستعمالها فيها وان كان بتوسط ارادة
معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف حسبما فصل فالتوقف على عدم الافتقار الى نقل الاحاد فيما عرفت من عدم توقيف استعمال المجازات
في شايع الاستعمالات من العرب والعجم بتداولها من اهل اللسان ونحوه الترخيص في الاختلاف بحسب انواع السيرة واستمرار الطريقة عليه حسب ما اشرنا اليه ولما عا
الافتقار الى نقل الاحاد الطريق والطريقة ونحوها من الالفاظ والاسماء التي اقتصر بها اشتغال علماء العربية في تبيين مستعملات الفاظها وبيان معانيها الحقيقية
والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وكيفية ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في تعيين بعضها على نحو المعاني
الحقيقية واستشهاد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة
على ما بينوه بل لم يتعدد معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم لها ويمكن ان ذلك لا ينافي جواز
المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم ببيانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات فقد كان معظم ما يقع
استعماله فيما بين من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم وانما في اطلاقاتهم فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمال الالفاظ الواردة في كلامهم
وتعيين المعاني التي ذكروها لسياق فانما هو لعدم سعة ظهور ما ذكرناه من المناط في صحة التجوز الا بالتنبيه عليها في الغالب لتوقف الامر فيها على النقل
فقد يرد على ذلك انه ... ما ذكروه من المعاني المفروضة الى الشواهد النقلية تقييدا للمعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستند به اليه
في ثبوت الدلالة ... المعاني المفروضة وما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن الجواب بان ما كان من هذا القبيل

فلا بد

بل يكفي كونه من نمط الحقيقة لا بجهة المناسبة بينه التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين فقد يستظهر شرطاً من غيرهم في معاني الالفاظ لا بد أن
يكون معه شواهد يعرف بها من نمط الحقيقة بين الشأن في المجاز التي يصح فيها المجاز وشبهه لما كان بعد ذلك قد يستظهر الحقيقة ارادة الرجوع الى شواهد
معرفة كون تلك العلاقة معتبرة في نظر اهل اللسان الى النظر في خصوص نوع الاستعمال من جهته في كلامهم ويبني على ان التجوز في خصوص الموارد
ليس على حد غيره من نمط الالفاظ والاوضاع على نمط نوع خصوص وضاعها المستعمل في غيره وتعتبر بها حاجة الوضع المستعمل فيه لا بد من ملاحظة
القرائن وذلك لتكميل مناسبة المعاني المجازية كما يستعمل الجمع مع ارادة معنى من وارد معنى من نحو ذلك بل يكون من المناسب المذكورة لها من غير
الشيل وذا نوع مجازيتها لعدم البناء على ذكر الواحد كون ذلك خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه يقال بان الامر لا مانع منه بعد ان الوضع
وترخيصه فيه فيكون حسب العلاقة والمناسبة حاصلة في القسم الشايع من المجاز ويكون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولاً على ذلك
يكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعياً كلياً بخلاف التجوز على الوجه المذكور لعدم ما نظر الترخيص فيه بالعلاقة فيكون الوضع الترخيصي فيه
مختصاً متعلقاً بالفاظ خاصة في معنى مخصوص على نحو الاوضاع الحقيقية الشخصية فلا بد من ثبوت التوقيف فيه كما ان الحاجة الى نقل الاحاد في
جميع الوضع الحاصل من اهل اللغة فكما ان الوضع هناك نوعياً كلياً لم يحصل التوقيف فيه بالنسبة الى النوع من غير حاجة الى نقل الاحاد كما في
الوجه الاول وان كان شخصياً خاصاً فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز فظهر وجه اخر في عدم توقف
صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص الاحاد وكذا انواع العلائق اذ لا يكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك امراً واحداً كلياً الا ان هناك
اوضاعاً ترخيصية شخصية متعلقة باحاد المجازات ونوعية بانواع العلائق متعددة على حسبها لتثبت صحة التجوز بالنسبة الى كل منها على نقله ثم
من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام بعد ان الامر هنا بين احد الوجهين المذكورين من التزام كون خاص المعاني الحقيقية والتزام صحة التجوز
مع الخلو عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظراً الى خلو معظم المعاني المذكورة لما عن العلاقة المسوغة ونفي بعض المناسبات
الركيكة في ابداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو امكن فيها لا داعي الى توقف ثبوتها ان على التوقيف ونقل الاحاد على كل من الوجهين
المذكورين فمع ما عرفت من المناسبة لمعانيها الحقيقية فقد يكون نعرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بناءهم على اشتقاقها معاً
المستعملة والتوضيح المراد منها في الاستعمالات الواردة حسب ما اشرنا اليه فتنبه الثانية ان الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار
الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون الحقيقي هو المقصود بالافادة المطلوبة بها من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة صارفة عنه
قاضية بحمل اللفظ على غيره اما باستعمال اللفظ فيه ابتداء او استعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها حسب ما قرر
عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من مبدء وضع اللغة الى الان عليه والنظر الى الغاية الباعثة على التصدي للوضع اذ الغرض من الاوضاع تسهيل
الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني بالطبع محتاج في امر معاشه ومعاده الى بني نوعه ولا يتم له ذلك الا بمعرفة من دون الاستعانة بغيره ولا يحصل
ذلك الا بابداء ما في ضميره وفهم ما في ضمير غيره مما يحتاج اليه ولا يسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية اذ غيرها من الطرق من الاشارة
ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الافهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المقصود بها حتى انه يفضي غالباً الى ما يقع بينهم من الخطاء و
الالتباس فلذا اقتضت الحكمة تقرير اللغات وبناء الامر في التفهيم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما تترتب على ذلك
بجعل الالفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور المذكور مضافاً الى كونه تطويلاً
بلا طائل لامكان حصول المقصود من دونه نعم قد يطلب الاجمال دون التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وضع الاشتراك
في بعض الالفاظ الا انه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وانما طرء القصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الاوضاع ولذا جعلوه
مخالفاً للاصل نظراً الى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة ان الحمل على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مراداً للمتكلم عند الدوران بينه وبين المعنى
المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم الى الان في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات نعم قد يتأمل
في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع بتعيينه ونصبه سوى وضعه المتعلق بالالفاظ فيكون مستفاداً من
ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع الثابتة والقواعد الكلية المتلقاة منه وانه لا حاجة فيها الى وضع شيء وراء وضع الالفاظ لمعانيها
اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المتكلم وعدم غفلته وذهوله شاهداً على ارادة معناه
وما لو نبه فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون الاصل المذكور متفرعاً على الوضع من غير ان يكون متعلقاً للوضع الواضع وان كان
الغاية الملحوظة في الاوضاع هو فهم المراد اذ لا يلزم من ذلك ان يكون تفهيمها عليه بلا واسطة وقد يتم بكون الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها
من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة منها فان الوضع هو تعيين اللفظ او تعيينه ليدل على كون المعنى مراداً للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى ولذا
بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد من قال بكون الدلالة تابعة للارادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لانا نرى
من ظاهره لوضوح فساد على هذا الوجه ايضاً فتكون دلالة الالفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستنداً الى الوضع
ايضاً الا ان الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الاوضاع فان الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع هو الافهام ودلالة اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم حاصل
بعد ذلك بامر اخر فيتعين احد الوجهين الاخرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب وغيره وعلى التقديرين
فاما ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا مع العلم بالخلو عن القرينة المانعة لا تأمل في اجراء الاصل من المخاطب وكذا من غيره واما مع انتفاء

العلم بها دعوى

العلم بما رواه اصحاب الائمة [illegible] بالنسبة الى الغائب [illegible] عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع امكان [illegible]
السؤال عن حقيقة الحال [illegible] الاخبار الاحاد بالجزم لا لعدم جواز الاخذ بالظن واما بالنسبة الى غير المخاطب [illegible] مع عدم الحصول
في زمان الخطاب [illegible] الاصل المذكور [illegible] مع طول المدة وتفارق الادلة [illegible] وفقد القرائن المنفصلة الباعثة على الجزم
عن الظن بالنسبة الى كثير من الخطابات الواردة اذ العمل بالاصل المذكور في ذلك [illegible] من الدليل [illegible] لعدم ابتناء الخطابات ما المرتبة على مثل ذلك
لم يكن الا مستندا الى الوجه المذكور [illegible] الدليل [illegible] بالظنون المتعلقة بالاحكام الشرعية [illegible] عندنا [illegible] حجية مطلق الظن بعد
انسداد باب العلم [illegible] ذلك الاصل المذكور [illegible] ما ذكر من بناء السيرة [illegible] والاجماع [illegible] على حجية الظن فان القدر الثابت من ذلك هو
[illegible] الاتفاق [illegible] ما ذكره [illegible] الائمة [illegible] علماء الاعصار في تتبع الاصحاب [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الواقع في كيفية استنباطهم [illegible] الى الروايات المأثورة والاستناد الى ما يستفاد منها [illegible] الاخذ [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] الاخبار [illegible] ضعيف [illegible] في الظواهر [illegible]
[illegible] الاصل المذكور بالنسبة الى الكتاب [illegible] ان الشارع [illegible] من جميع الائمة [illegible]
[illegible] الخطاب [illegible] في [illegible] الكتب [illegible] الكتاب [illegible] الى [illegible] من [illegible] الوجه [illegible]
الروايات والاخبار الواردة [illegible] حجيتها [illegible] من [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] عليه [illegible] من قبل [illegible] الاجماع [illegible] منها [illegible]
وقد حكى الاجماع [illegible] الظن [illegible] من [illegible]
[illegible] القطعية [illegible] القرائن [illegible] الاصل المذكور من الفرق بين [illegible]
[illegible] الاجماع على [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الغائبين [illegible] المفهوم [illegible] على [illegible]
من الاجماع [illegible] حجية [illegible] المذكور [illegible] الظنون الخاصة التي [illegible] على حجيتها اجماع الامة [illegible]
[illegible] الظن [illegible] العلماء [illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] الخطاب [illegible] خاصة [illegible]
[illegible] المذكور [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] بين [illegible]
[illegible] الاصل المذكور [illegible] الدليل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الخبر [illegible]
[illegible]
[illegible] المذكور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاصحاب
[illegible] الاصل المذكور [illegible] في كلام [illegible]
[illegible]
[illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الدليل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاصل المذكور [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] المذكور [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

على العام ويدل عليه عمل العلماء خلفاً عن سلف في العمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي كيف ومن المسلّم انهم يحتجّون
بالعموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الفهم حتى يثبت الناقل بل لم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا
الاجماع عليه من الكل كما سيجيء الاشارة اليه في محله ان شاء الله والحاصل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لابد من الاخذ بمقتضاها و
الوقوف عليها حتى يقوم حجة اخرى فاصلة بالخروج عن ظاهرها وذلك فاستفدنا منها والظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة
في العادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثاني
فلانه يتجه فيما الا استناد الى ظاهر الوضع اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو الظن الحاصل على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح
الحمل على المجاز لا بان يترجح على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف لتعادل الاحتمالين
وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين
اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة لا الى القرينة على المراد والمفروض انتفاؤهما في المقام
ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احد المعنيين
منهم المصنف ره في بعض كلماته في الكتاب كما سيجيء ان شاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر بمقتضى
ما بيناه هو التفصيل في القول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظة
ظهور الحقيقة تعين الحمل على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بقرينة دالة
عليه وان كانت ملاحظة الاشتهار مرجحة للحمل على المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور من الوضع كان المتعين حمله على المجاز الحاصل
ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير
ان يبلغ به في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين معها الحمل على الحقيقة ايضا وان ضعف فيها الظهور الحاصل قبلها او يجعله مساويا لارادة
الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها وان صرفته عن الحمل عليها جعلت
ارادة المجاز مكافئة لارادتها فيدور الامر بين ارادته وارادتها ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات
سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء اولا يعتبر في القرينة ان تكون مفيدة
للقطع بالمراد فظهر بما قررناه انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم
حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود ولا لبنائها عليه ولا لظنية لوجود ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات
مع انتفاء الظن ايضا حسبما تقدم لما كان عن الفاضل المذكور بل قد عرفت ان الاصل المذكور معمول عليه في الصورة الاولى مطلقا ولا معول
عليه في الثانية مطلقا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصل في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة لتلك
العبارة والعلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولو لم يحصل
مظنة باحد الجانبين فهل يحكم باصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لابد من التوقف بعد
العلم والظن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية بل لانها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان
وجههما الاول اخذا بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه والشك فيه لظاهر جريان الطريقة المستمرة في الاحكام العادية والبناء في
المخاطبات الجارية بين الناس كالخطاب الواصل من المولى الى العبد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية في العمل بالروايات
الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظاهرها باعثا على التوقف عن العمل بها فيصير المحصل عن الاصل وهو الاخذ بظاهر
اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتأخرة
والمقارنة الصادرة عن المتكلم ثم ان تعيين المراد في كل من الحقيقة والمجاز طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه وبتفسيره ونفي لوازمه
ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتظافر والاحاد وحجية الاول ظاهرة الا انه قد ينافي في وجوده وبعد ملاحظة الوجدان ويدل
على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص عن الاخذ بالظن
فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل
والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او لعدم التحرج عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة
مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب اكثرهم فاسد لشهادة الوجدان والداعي على التحرج عن الكذب قائمة غالبا سيما في الكتب المذكورة
المتداولة لولا تمام الدواعي الالهية نعم لو فرض عدم افادته للظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه وربما يناقش في حجية الظن
في المقام لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلة حجية خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر مما عرفت مضافا الى ان حجية اخبار الاحاد في الاحكام مع فائدتها
من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في فهمها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما
في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية كاوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها فان تلك الاوضاع
والقواعد انما تستنبط من تتبع الموارد والطريق الى معرفتها منحصر في ذلك في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية

ربما يتوهم

وما نحن فيه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك ايضا بملاحظة موارد اطلاقات اللفظ والاطلاع على خصوصيات ما
وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتجوا به في اثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب
المفعول فلا كلام وان كان مفيدا للظن فكذلك ايضا لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ واطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما
ينادي به ملاحظة كلماتهم رابعها الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريق معروف في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون
اللغات والجاهلين بالاوضاع يتعلمونها عن اربابها وهو مما قد يفيد القطع وقد يفيد الظن فيمكن ادراج بعض صوره في الاستقراء
وقد يجعل الاستثناء في بعضها الى الوجه الاول الا ان الكلام في الترديد بالقرائن زيادة على الوضع بالنظر الى ما سنذكره من الاصل فهو وجه آخر
يغاير المذكورة خامسها اصالة الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف
من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه او تعدده والعلم بكونه مجازا في غيره بل ذكر الاصوليين الاطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا
تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد ره وغيرهما من المتقدمين الى جريان الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز
كلما دار الامر بينهما لتعدد موارد الاستعمال في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية والمشهور تقديم المجاز عليه
ولذا قالوا ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاة بينه وبين الاصل المذكور وهنا صور ثلث لاجراء اصالة الحقيقة
احدها فيما اذا علم الموضوع له وشك في المعنى المراد وثانيها اذا علم فيه وشك في الموضوع له مع اتحاد ما استعمل اللفظ فيه مما يحتمل تعلق الوضع
به نحو ذلك الحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة وثالثها اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فيكون
مثال المشهور باصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الاخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات وقد مر الكلام في اجراء الاصل المذكور في الصورة
الاولى وهي ليست مما نحن بصدد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام للفظ الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما هو في الصورتين الاخيرتين
ولنوضح القول فيهما في مقامين الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى وقد يكون في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكي
الاجماع عليه جماعة من الاجلة منهم بعض المحققين وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان
طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية على ذلك فترى ان ابن عباس استشهد في معنى الفاطر بمجرد الاستعمال وكذا الاصمعي في معنى الدهاق وكذا
الحال في غيرهما فانهم لا يزالون يستشهدون في اثباتها الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغوية
من تلك ولا يزال ذلك دينا لهم من قدمائهم الى متأخريهم كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بطريقتهم وان ظاهر الاستعمال قاض بارادة الموضوع له
بعد تعينه والشك في ارادته بغير خلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام اذ لا فرق في ذلك بين العلم
بالموضوع له بازائه من غير ان يشك في انقطاع مقتضى ضعفه الا ان يقوم دليل عليه مضافا الى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع
والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل ويتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب ان لم يستلزمه على التحقيق فان قلت ان مجرد وجدان اللفظ
مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا في معاني عديدة غير المعنى المفروض مجرد احتمال لا يعتد به لا ينبغي ظنا
به وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد ليؤخذ فيه بمجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون
المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين ان هنا معنى اخر استعمل اللفظ فيه انه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادي الرأي من استعمال اللفظ
في معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعمالاته بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة لتحصل الامر فيها بتعيين الوضع له من مستعمله
لو فرض استعماله في غيره ايضا في المعنى المفروض لبعد وجود معنى اخر غيره يكون اللفظ موضوعا بازائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعهودة ولا مأذون له
تأتي ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر وجه آخر في الحكم بكونه هو الموضوع له بالنظر الى ذلك وان الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن وحصول
الظن بكونه هو الحقيقة ظاهر مما ذكرنا اذ لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر مما قررناه وجه آخر في قولهم ان الاستعمال
اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة المقام الثاني في بيان الاصل فيما يتعدد فيه
المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع اذ فيما يزيد على المعنى الواحد والشيوع كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيهما وقوله ظهر
ان القدر المتيقن هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الاصل عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك
وكونه اقل مؤنة منه وذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب الظن ايضا عليه فان قلت اي فرق بين متحد المعنى ومتعدده في استظهار الحمل على الحقيقة
مع ان عمدة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جار في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج
المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما لا يفرق فيه بين متحد المعنى ومتعدده وكذا اكثرية المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج المشترك
الا الى الوضع والقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى الوضع والعلاقة وملاحظة العلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة معينة وكذا الحال في جريان الطريقة
على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون اليها في اثبات المعاني المتعددة على نحو اثباتها من غير فرق بين المقامين قلت جريان الوجوه
المذكورة في متعدد المعنى ثم ان استظهار كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت اعم
من الحقيقة وانما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد اذا كان الموضوع
له او متعددا الا يقضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من ترجيح الاشتراك بالنسبة الى المجاز في نفسه

المستعمل

ظاهرا

العلم والجهل بالمراد ... من اللفظ وضع

وقرينة معينة

ورجحان ارادة المعنى المشترك بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا في نفسه لا ينافي رجحان ارادة الموضوع
له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الاخير مع ان المتيقن مرجوحية الاول ولا يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك
اللفظ لمعنى في الجملة نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له فتعيين الموضوع له انما
بعد العلم به اجمالا لا في اثبات الموضوع له مع تعدد المعاني بعد العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا كما هو المفروض في المقام فيكون الاستعمال هناك شاهدا
على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع وان اريد به الاعم من اثبات اصل الوضع بدعوى قضاء الاصل على دعوى ظهور عدم خروج المستعمل عن مقتضى
الوضع لو سلم حصوله لو سلم فليس بشيء اذ يمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم بعد ثبوت حادث حيث لا يجامع مع نافي الاشتراك من مخالفة الظاهر لو بوجه على
نعم لو علمنا بتعدد الموضوع له اجمالا وقصور بعض الالفاظ ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير امكن اثبات تعلق الوضع بهما والاشتراك بينهما نظرا
الى ما ذكرناه فيثبت بذلك وضعه لهما وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى
ان دعوى قلة المؤنة في الاشتراك ثم بل الظاهر العكس لافتقاره الى وضع ثان وملاحظة لحال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين
بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة لان الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي
والعلاقة فالمفروض حصولهما على كل حال مضافا الى ما في الاشتراك من الاخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل
اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمال ان تواتر عن العرب غير ظاهر وما يتراءى من استنادهم الى بعض الاطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد
الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا
بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية ونقل ما ذكرنا فقد يستدل به للقائل باصالة الحقيقة في المتعدد ايضا والوجه في تضعيفه ظاهر ثم
انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما
او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير
قيام امارة الحقيقة او المجاز بالنسبة الى الآخر او يقوم امارة الحقيقة في احدهما كذلك او لا يقوم شيء من الامارتين على شيء من الامرين فعلى الثلاثة الاول
لا كلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا عن محل الكلام لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الآخر لاصالة انتفاء الوضع فيه وغلبة
المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك فالظاهر ان الثمرة بين القولين هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء
على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس فقد عرفت الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد
مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان آخران في المقام احدهما
القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد عزي الى بعض المتأخرين الميل اليه لما حكي عن ابن
جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور
اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل مصادمته للحس
بالضرورة وقد ذكر في بيان الغلبة المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى الواحد وكذا الحال في سائر
الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد ونحوه اسم لجميع الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك لا يكاد
يظهر عدم خلو شيء من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وفيه كما ترى بين البطلان لظهوران المادة المأخوذة في ضمن الافعال انما وضعت لمطلق الحدث
الصادق على كل من الآحاد لا ان يكون موضوعا بازاء مجموعها ولا له مقيدا باعتباره وعلم زيد ليس للكل بجميع الاجزاء المتحللة والباقية كما هو
في وضع الاعلام وانما الحدث فيه على وجه كلي بالنسبة الى الاشارة اليه في جميع الحالات ثم ان دعوى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر
التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريد في الغالب من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت بازائها وانما يراد منها في
الغالب المدح او الذم او التحزن او التبجح او المبالغة ونحوها وهو اضعف من سابقه اذ هو مع اختصاصه بالتراكيب خصوص الوارد منها في كلام البلغاء
في مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع لما قد عرفت من عدم حصول التجوز في شيء من
المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ومع الغض عن ذلك فلا تقوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة في اصلها محل تأمل
ايضا ثانيهما القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين قولا في المقام فجعل الاقوال في المسألة اربعة
واختاره بعض افاضل العصر قال انه المشهور وهو غريب اذ لم نجد به قائلا بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى معروف وقد عرفت
حكاية الاجماع عليه من العلامة وهو الظاهر من السيد حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لهما انه لما استعمل اللفظ
في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام
وكانه اخذ ذلك مما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة حملا له على انه اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فانه لا يدفع دلالة الاستعمال على
الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المشهور فيجمع بين الحكمين المشهورين
على النحو المذكور وقد عرفت تحقيق القول في وجه الجمع وان المراد من الحكم المذكور احد الوجهين المتقدمين فلا ربط له بما ادعيه وكيف كان فلا
في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه بما قررناه ويومي اليه ان الاستعمال في معنى

الحمل فانه اذا

الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد وقد عرفت انفا فساد ما ذكروه ويكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع
له كما اذا قال افرع في ليلة القدر هذه الليلة السورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عندنا حسبما ياتي بيانه انشاء الله تع
سادسها ورود اللفظ في مقام البيان مع انتفاء قرينة صارفة عن الاول معينة له فانه حينئذ ينقط على التجوز ... في الاستعمالات المتداولة
دل ذلك على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا لوحظ تردد اهل العرف في فهم المعنى وحكمهم
باجمال المقصود عند الاطلاق فان ذلك من امارات الاشتراك لكن لا يتعين في المقام من العلم او الظن بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك ككونه الفرد
الكامل من غيره او الشايع او غيره فلو احتمل ان يكون الاتكال في الاول على كماله الباعث على الانصراف اليه وفي الثاني على نفس الوجوب بالانصراف
عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى انصرافها الى الوجوب وعدم انصرافها الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يتضح الاستناد الى
ارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان الى كونها حقيقة فيه ولا الى كونها مجازا في الندب بعد ما لم يتضح الا مع وجود قرينة صارفة عن الوجوب
لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج الى نصب قرينة حال ارادته وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة
غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز او قرينة على الحمل على
احد افراد المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيي المشترك اللفظي دون الاخر وباعثا على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى الحقيقة
فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر او احتماله احتمالا مساويا والاستناد الى الاصل العدمي في نفي ذلك كلام مع عدم افادته ظنا
بمؤداه قد عرفت وهنه سيما في المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا
لو كانت المناسبة الحاصلة امرا بعيدا بعيد اعتبارها في الاستعمالات الشايعة فيعتبر في حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه
الطريقة قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث بينا سبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع ان احتمال
وضعه بازائه ولكن تقديم الاشتراك على الاشتراك لاحتمال المذكور تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد وهذا كثير ظاهر في معاني
الاسماء التامة والمعاني الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاهيم هيئات الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم
القول بحصول الترخيص هنا في استعمالها في غير ما وضعت له مع انتفاء المناسبة حسبما مر القول فيه اما مع القول به او احتماله احتمالا مساويا لتحصيل
الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال في الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لعدم ولات الامر في المقام على الظن كما
مرت الاشارة اليه ثامنها اتصال استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك المعنى
لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ولم يدل على كون المعنى مجازيا بل لاحظ في استعماله
حصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له لا حاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه
من جهة علاقته لمعناه الاخر فاقصاه ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به وقد يعد الاعتبار المذكور بعد
تحقق الوضع فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام فلو كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة
في ذلك مجازا في غيره تاسعها اصالة العدم ويثبت به مبدأ الوضع فيما اذا ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك
انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع مع
علمنا بثبوت تلك اللفظة في اصل اللغة واما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات المستحدثة فلا وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة
في معنى حكمنا بثبوته في العرف جريا على الامر الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتاخره سواء قضى بهجر الاول ام لا ومنه
يعلم ان اثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا فهو مبني على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين في
اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ذلك بتاخر ذلك المعنى الحديث بثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول او لا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه بني على تاخر
الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا انه مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من ثبوت وضعه
لخصوص احدهما بحسب اللغة يقل بثبات له معا في وضع اللغة ايضا رجحانا وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غير ان الظن مع عدم ظهور
امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع بحسب اللغة كما هو الشان في معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقة استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة
حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا
لا اثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز الرجوع اليهما فغاية الامر الاستناد نقلة اللغة غالبا ملاحظة
حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف
فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز الرجوع اليهما فغاية الامر الاستناد اليهما في النفي
لما اثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الالفاظ فلا يثبت على ما ينبغي ويدفعه على ان الحجة من الاصل والاستصحاب في المقام هو ما افاد الظن با
بالوضع ومعرفة الوضع في الحجية تبنى لبناء الامر في مباحث الاوضاع على ظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول
عليهما في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة تداولا لما تاخر فاذن لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر تقدح في الاحتجاج
لعرف نفي الحقيقة الشرعية من الاحتجاج الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد شيوع الخلاف في ...

محتملا من القرآن جمع
العلم بالمعنى المقصود غير
منها ... عن الكلام
نصوص ... ان الزمان
ليحصل لمراد ... عن
بعدم استعماله في غير
في مقام البيان

الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان فما اشرنا التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من
من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة او وضع
انضمامه اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور امارة
على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار سبب الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية
فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرده حاصلا من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود ملزومه
وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم اليها فلا يدل على حصوله من الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم
اعم لا دلالة فيه على خصوص ملزومه ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم به
بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد في المقام اذ المدار
في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل ظن منه ومن غيره ظن بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان
انضم اليه بعض القرائن وقد يورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضرورة كون
العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى من الالفاظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كما هو قضية جعله دليلا عليه
لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل باللسان يوما اذا اراد معرفة
اوضاعهم يرجع الى ارباب تلك اللسان فاذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بازائه في لسانهم
وكذلك يجري بعضهم في وضع ذلك اللفظ لمرسل هو اقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع
المساوية له والظاهر ان ذلك طريقة جارية لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم ح فنقول ان العلم بالوضع موقوف
على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور ثانيهما
ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس
وتكاثر في الخاطر او من لسبق جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به ووضوح جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان
عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده حال الاطلاق الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك
موجبا للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول ح ان علمه بالوضع بحسب معتقده موقوف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف
على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان ذاهلا من علمه جاهلا به فاختلف الطرفان به فيرتفع الدور وهذا هو المعروف في الرجوع الى التبادر في
المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما يعرف من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع
الوجهين المذكورين الى جواب واحد مرتب بين ذينك الوجهين وذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح
فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج به في الاصول وغيره وح فالجواب ما ذكرناه اخيرا وان كان من الجاهل بذلك
اللسان او الاصطلاح فح لا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ح ما ذكرناه اولا ولبعض افاضل المحققين
جواب اخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم
الدلالة الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكفي فيه ممارسة اهل استعمالها في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان
ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعينية او كان متفرعا عن التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع
في شيء من الصورتين والحاصل انه يكفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال
توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر ضرورة الامر انه لا يصح الاستناد فيه الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من امارات
الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر ان لا يكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره
كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له لكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الكل
انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا الشأن في توقف الدلالة على العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم
اذ لا بد من تعلق النسب ان تابع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمه كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد التعلق الذي هو منشأ الفهم
انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ انفهام المعنى من اجل الانس بها ودوام الغلبة انما يكون بملاحظة الغلبة والشهرة وبذلك
بان تكون الشهرة باعثة على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى او كاشفة عن تعيينه له فينتقل الذهن الى ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا على الاول لا
دلالة فيه على التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعيين
له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة والشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل
حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم وان غفل عن حصول الوضع
فيستدل بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم حينئذ ان استند الى ملاحظة الشهرة
المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظته فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع عن

وعدم اعتبار العلم بالوضع

التعين له

التعيين له المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن الاستناد الى ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعيين اعني كونه موضوعا
بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع
الا بعلمه ولو بواسطة الشهرة المفروضة عنده او الباعثة عليه اذ لو كان العلم لشيء آخر كافيا في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول
ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم فقط ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة المفروضة باعثة على
العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها النقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ
منه حال انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم اولا هو الكل

ن المتبادر

والملزوم فافهم وقد عرفت ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكرناه يتم بالنسبة الى اللازم
واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متأخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا
حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متأخرا عن فهم الجزء فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما
في الرتبة على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه انما هي تبعا لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل
اذ تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم الرتبي لا ينافي تبعيته
المتقدم رتبة للمتأخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية وانما تغايرها بالاعتبار فان مدلوليه

* بالذات

الجزء انما هو بعينه دلالته على الكل فان تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقية واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه
فليس هناك حصولان وانما هو حصول واحد يعتبر على وجهين وهو واحد الا ان اعتباره متأخر عن اعتبار الاخر بحسب الرتبة من جهة ان كان ذلك
الاعتبار التضمني حاصلا والاخر تابعا له حاصلا بواسطته نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر
الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على الملزوم
موقوفة على دلالته على اللازم لكن مفاد الدلالة لذلك ليس مجرد حضور المدلول في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في المعنى بالنسبة الى الحضور
وذلك لان تأخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولا بالتبع بواسطته
ثم انه قد ظهر مما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق في كثير من المقامات اذ ليس ذلك ظهورا
ناشيا من نفس اللفظ ليحصل الامر مع عدم استناده الى القرينة في الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من ضرب المعنى الى بعض
انواعه لكونه الكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه ونحو ذلك ويكشف عن ذلك انصراف الذهن اليه حال ارادة ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ
فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الحاصل من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين
له او شيوع استعماله في خصوصيته ولو كان استعماله مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام ليعرض التبادر الناشي من ظهور المعنى ناشيا من اللفظ
من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب
بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد لامر السيد ولكن ان التبادر الحاصل هناك ليس
من جهة وضع الصيغة للطلب فظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه اولا كما يشهد له ظهور الطلب في الوجوب لو لم يكن باللفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم
على كون النهي موضوعا للحرمة الى غير ذلك من المقامات التي يقف عليها المتتبع فلا بد من التأمل فيما ذكرناه في مقام الاستدلال لئلا يشتبه الحال
ثالثها النقض بالمجاز المشتهر لتبادر ذلك المعنى من جملة القرائن على ارادته والتبادر الذي جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع
القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بملاحظة الشهرة في المقام من القرائن العامة على ارادة المعنى المشتهر اشتهارا في سائر
موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة ان فهم المعنى في المجاز المشتهر منوط بملاحظة الشهرة

منه حال انتفاء القرائن مع كونه مجازيا وهو اشتهار استعمال اللفظ في ذلك المعنى منه

وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة في فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين الحاصل بالاشتهار
والغلبة كما في كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة
وح يكون سببا لتعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا يصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الاصلي ولم
يتبادر المعنى المجازي الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام في المرام ان لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب احدها ان يكون استعمال
اللفظ فيه شايعا بحيث تكون تلك الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة عن
اللفظ لتعين حمله على ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك الغلبة بمنزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان ذلك
المجاز على سائر المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل ليس
المفهوم منه الا معناه الحقيقي خاصة ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ بملاحظة الشهرة لا انه
يرجحه على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا
للظهور الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة
ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون بحيث يجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها

والا فاما مسبقا ان يكون ذاهبا عليه كما يتبصر الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلي ويكون مجازا
شائعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها ويفهم الحقيقة عليه في الصورة الاولى ويتوقف في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة فتظهر الثمرة في التحقيق
في مسئلة دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا اليه ويأتي الكلام فيه في محله ان شاء الله والتبادر الحاصل في الصورتين الاخيرتين منها ليس امارة
على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التي هي قرينة لا الى نفس اللفظ كما عرفت وح فيفتقر ترجيح الحقيقة في الاولى منهما وصرفه عن المجاز في ثانيهما الى وجود
القرينة المعينة او الصارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هناك فرقا بين القرينة المعتبرة في المقام والقرينة المعتبرة في المشترك حيث ان القرينة في
المشترك لرفع الابهام الحاصل في نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وههنا من جهة رفع المانع الخارجي من رجحان الحقيقة وكذا قرينة المجاز فان القرينة
هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وههنا انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز ولذا يكتفى في المقام بمجرد القرينة
الصارفة عن ارادة المجاز فترجح من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة وفي المرتبتين الاخيرتين يكون حقيقة في المعنى الجديد بعد انه في الاولى
يكون مشتركا بينه وبين المعنى الاصلي وفي الثانية يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما علامة للحقيقة كاشفا عن حصول الوضع فلا نقض في المقام من
جهتهما وقد انكر بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه ان بلغ المجاز في الكثرة الى حد يتبادر منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة
والا كان كسائر المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله الا ان الاظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين
كون الشهرة سببا لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا كما يشهد به التامل الصادق في
المقام فان قلت انه يشكل التعلق بالتبادر في اثبات الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا تمايز بينهما في الاغلب ومع قيام الاحتمال
لا يصح الاستدلال قلت لا بد في الاستناد الى التبادر من معرفة استناده الى نفس اللفظ ولو بطريق الظن وظهور ذلك فيما اذا كان الرجوع في التبادر الى
وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ وما قد يتوهم من ان العلم بحصول الشهرة كاف في الفهم وان قطع
النظر عن ملاحظتها فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف في الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة انما هو من الخلو عن القرينة عند
عنها في الواقع فح لا يصح الاستناد اليه في الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع حصولها في الواقع
والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ حال وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفائها كان وجودها
كعدمها كما يشهد به الوجدان فح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسبما ذكرنا واما اذا كان المرجع في التبادر
افهام العارفين بالوضع من اهل العرف والاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وعدمها مما لا اشكال فيه والاكتفاء به في مباحث الاوضاع
لابتنائها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن في المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الخالية عن
الوضع اقل قليل بالنسبة الى الكاشف عن الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام في بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظن بخلافه
او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم ح في صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة عدم استناده
الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا احد معنييه او معانيه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة في خصوص
كل منهما وربما يظهر من السكاكي انه حقيقة في ذلك مستدلا عليه بالتبادر الا انه شاذ ضعيف لا يعول عليه والعبارة المنقولة عنه غير صريحة في ذلك
محتملة لما يوافق المشهور غير بعيد كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله وقد يقرر الايراد المذكور بنحو آخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من معانيه مع انه
لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقف السامع عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة في شيء
منها وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه جدا لوضوح انه انما يصح النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون ان يكون حقيقة
في المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي بانتقاض العلامة اذ قد تكون العلامة اخص موردا من ذيها نعم انما يرد
ذلك على ما قررناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز كما ستقرره
سيظهر الجواب عنه بما سنبينه ان شاء الله وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الواهية بجعل عدم تبادر الغير امارة على الحقيقة وح فلا انتقاض
بالمشترك وفيه اولا انه يتبادر منه احد المعاني وهو غير كل واحد منها حسبما قررناه في الايراد وثانيا انه ينتقض بالمعاني المجازية الثانية للمشترك اذ
لا يتبادر من اللفظ غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه حسبما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر من المشترك
عند اطلاقه هو كل واحد من معانيه غير ان المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني واحضارها
ببال السامع حاصلة في المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى وحضوره في الذهن مع انتفاء القرائن
لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والامر الاول حاصل في المشترك دون الثاني فقد يورد عليه ان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم ان يكون
اللفظ حقيقة في جزئه ولازمه الذي لا ينفك تصوره عن تصوره كما في العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل يتبعه فهمه على فهم الموضوع له
في الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم على تصوره كما في المثال المفروض بل بعد ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسط الكل
والملزوم وان فرض تاخر تصورهما عن تصوره في الرتبة الا انه لا ينافي ذلك توسطهما في الفهم كما لا يخفى وقد مر ان المقصود من التبادر في المقام ما كان
الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ على الاقطع حقيقة لحصول الانتقال اليه من سماع اللفظ كذلك
من اللوازم التي ينتقل اليه الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير ملاحظة للوضع فيه ويمكن دفعه بان المقصود تبادر المعاني المبنية على الوضع في الجملة

المستفاد من اللفظ متوسطة دون الحاصل له من جهة العقل مما لا مدخل للوضع في فهمها بل لا يعد ذلك معنى اللفظ ثانيها انه بعد تسليم ان يراد شيئا
المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحققه في المشترك بل الظاهر حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا الا انه يراد على
سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه يراد منه على سبيل البدلية وكيف كان فقد ظهر مما قررناه من الوجهين
اندفاع الايراد المذكور اذ ليس المتبادر في المشترك من حيث الدلالة الا كل من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الارادة ذلك المعنى لكن
على سبيل البدلية واما احد المعنيين الصادق على كل منهما وبعنوان الابهام فليس يتبادر من اللفظ على النحو المذكور نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله في المعنى
المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب وليس هذا من تبادر ذلك في شيء بل لا دلالة في اللفظ عليه في شيء من الوجهين المذكورين وحيث ثبت الوجه في كون
التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة اليه تبادر الغير حذرا عن الانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر
شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من اللوازم لمطلق الحقيقة وانما هو من لوازم
بعض انواعها فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذلك عبر العلامة بالنسبة الى الحقيقة ايضا بجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مرت
الاشارة اليه ويضعفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة ومن حصول التبادر في المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان
قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فان الوضع بعد العلم به علة للانتقال المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته وقد
اجاب بعضهم عن الايراد المذكور بانه يدل على المجاز حيث لا يعارضه دليل على الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه ذلك كما هو عدم التبادر امارة
الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ما لا يخفى اذ دلالة عدم التبادر على المجاز انما هو من جهة العقل لكونه
دلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يعقل فيه الانفكاك عنه وليس دلالة ذلك على المجازية من جهة القاعدة ليمكن تطرق التخصيص اليه هذا الوضعية
وذكر بعض افاضل المحققين ان ما ذكره الفاضل المذكور بالنسبة الى علامة المجاز تجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز
لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من انه فاسد من جهة تحقق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى
مع انه حقيقة فيه بنص الواضع وانت خبير بان المرجع في التبادر وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقاض بما ذكر
وايضا لو صح ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير ايضا فيما اذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لاحدهما وقبل
اشتهاره في الآخر فان اللفظ حقيقة في كل منهما بنص الواضع مع حصول تبادر المعنى الغير ايضا ثم انه اورد على ذلك ايضا بما مر من الدور الوارد
على جعل التبادر امارة على الحقيقة وبعض ما ذكر هناك في دفعه ويمكن الايراد عليه ايضا بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع
المهجورة غير قاضية بفهم المعنى عرفا عند الاطلاق مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما قرر سواء كان الهجر في المنقول بالنسبة الى
معناه المنقول عنه وفي المشترك بالنسبة الى بعض معانيه والجواب عنه ان هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط
الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات وحينئذ فيكون استعمالهم اياه في المعنى المهجور بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الآخر ولعلها المناسبة بينهما فيكون
مجازا لما تقرر من ملاحظة الحيثية في كل من حدي الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعماله العرفي مجازا بالذات
لا ينافي كونه حقيقة باعتبار آخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود
من اعمال تلك العلامة وهو لا ينافي حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم او وضع آخر نعم يمكن دفعه مع عدم ثبوته بما يأتي الى البعد ومرجوحية
الاشتراك او النقل على هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له بالمرة فلا يعتبر عدم التبادر وقد يجعل ذلك وجها في تقييد
قيد التبادر بتبادر الغير وهو ايضا كما ترى منها عدم صحة السلب والمقصود عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان عدم صحة سلبه مطلقا
يفيد حصول معناه الحقيقي المفهوم منه عند الاطلاق اذ لو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذي يراد
منه سلبه ولذا جعل صحة السلب علامة للمجاز ايضا ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه انما هو معنى اللفظ ضرورة صحة
سلب اللفظ عن المعاني باسرها وح فان كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتجه وان اريد به حمل المعنى المشكوك بتصور الاتحاد
السلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه و
مجرد الاتحاد في المصداق لا يقضي بكون اللفظ حقيقة فيه لاتفاقهم على ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب
شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق بعضها عن بعض كالانسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم يوضع
بازاء المفهوم الذي وضع له الاخرى ولا حقيقة فيه اذا اريد عند الاطلاق خصوص ذلك منه الثاني انه يلزم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة
السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ بازائه الدال على الحقيقة والامارة عليها هو خصوص تلك ضرورة ان عدم صحة سلب المعاني المجازية
لا يفيد كونها لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف العلم بما وضع اللفظ عليه على الحكم بعدم صحة السلب لجعله امارة عليه
وهو دور صريح وبيانا اوضح ان المعنى الذي لا يصح سلبه مطلقا المعنى الحقيقي في المبحث منه كونه امارة على الحقيقة فانه ان اريد به خصوص المعنى الحقيقي
لزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل الحق ان الدور وارد فيه لان معرفة كون الانسان مثلا حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب
المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية للانسان
ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد اقول مما تبين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعد

منه حقيقة لان الانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه الحقيقية اذا لم يصح سلبه عنه فليس هنا شي يصح سلبه عنه فثبت ضرورة امتناع اجتماع
المتنافيين في المعنى المفروض فيتحد ان مفهومان متغايران متلازمان فانه في رتبة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال
وان لم يكن لنا الا صطفنا له العنوان الاخر فلا عموم التوقف المذكور بين الصحاح فادعاء اضمار الدور غير سديد اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعاني
الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به يتوقف على العلم بعدم صحة السلب ايضا فالمطلوب في علامة
الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض وانه من جملة الموضوع له على ما ياتي تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب في الجملة على ان الاعتبار فيه بعدم
صحة سلب كل واحد من المعاني حسب ما ذكره وظهر بذلك ايضا ما ذكره من اضمار الدور في بعض الصور وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك الا انه لما
بالفرق بين ذلك والمجاز حيث اعتبر فيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية قال نعم لو قلنا ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة في الجملة كما هو الظاهر
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة وعلى هذا فلم يكتفوا في حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب
بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بين لا خفاء فيه اذ من الكلمات المطلوب في امارة الحقيقة استكشاف الوضع له وانه
فيما وضع له وفي المجاز عدم كونه كذلك فصدق الاول مع تحقق الوضع له والاندراج في الجملة لصدق الموجبة بذلك واما الثاني فلا يصدق الا مع انتفاء
الوضع والاندراج راسا ومقرب ان الملحوظ في الحقيقة تحقق الوضع للمعنى والماخوذ في المجاز عدم تحقق الوضع له فاطلاق كون اللفظ مجازا في المعنى انما
يكون مع عدم تحقق الوضع بالنسبة اليه راسا واطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون مع تعلق الوضع به في الجملة لا اختصاص الوضع فيه وانه واحد في جميع المعاني
التي وضع اللفظ بازائها اذ ذلك مما لم يعهد اعتباره في ذلك ولا يجري في معظم الالفاظ المشتركة لظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وصدق انه
مصاديق المعنى في الاخر غالبا وانهم يحكمون باندراج اللفظ في المشترك مع ذلك بلا نزاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ
مجازا في كل منهما لو فرض استعماله فيه لا من حيث الوضع له بل من حيث مناسبته للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان اللفظ
موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصد في المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال
الاستعمال الخاص التابع لملاحظة المتكلم نعم يمكن استعلام ذلك ايضا بهاتين العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من اللفظ
المستعمل فيه في نظر المتكلم اتضح الحال في ذلك الاستعمال ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شي
من معانيه المتعددة عن المصداق المفروض وهو نادر في الالفاظ فليس الا في نادر منها فلا اضمار في الدور بالنسبة الى غيره فكيف يقرر ذلك على سبيل
الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا في المقام بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم
المعنى المراد منه ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع
ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض في المقام نظير ما قرر في ايراده على التبادر الا ان تقرير الدور هناك على سبيل التصريح وهنا نحو
الاضمار وقد يقرر هنا ايضا مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق يتوقف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف
تصوره على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكنك خبير بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقفه
على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك فيكون الدور مضمرا بحسب الحقيقة وان قرر مصرحا في الصورة الثالثة لنقض بجريانه في المعنى ونحوه
المحمول عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب شي منها مع ذلك ليس شي من تلك الالفاظ موضوعا بازائه ولئن استعمل فيه
حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان الناطق ونحوه والجواب اما عن الاول فيبتني على تحقيق الكلام
في الامارتين المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما بعد اعمالها فنقول قد يكون الموضوع في تلك القضية عين المفهوم الذي يراد معرفة
وضع اللفظ بازائه وعدمه فالمراد باللفظ الذي يراد استعلام حاله اي الواقع في المحمول اما مفهوم المستعمل فيه تلك اللفظ وما بمعناه او المعنى الذي يفهم من
اطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا في الاول وذاتيا في الثاني وقد يكون الموضوع فيه
خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه فحينئذ يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المستعمل فيه حال الاطلاق عند
العالم بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذي وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلثة في العلامة المذكورة
فعلى الاول يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه او ضمنه كون عدم صحة سلب المستعمل فيه تلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب
المفهوم من اللفظ حال الاطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم
من اللفظ حال الاطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر ودل عدم صحة السلب على المجاز على اتحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع
لزوم الفرق بينه وبين التبادر مع ما هو ظاهر من اختلاف الطريق وان كان المال فيهما واحدا لان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ في التبادر على سبيل التفصيل
وانما يقصد بملاحظة تبادره معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل الاجمال ويستكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه
عن ذلك المفهوم الملحوظ في جانب الموضوع وعلى الثاني فالمفهوم الذي وضع اللفظ بازائه مجهول ايضا ويراد بملاحظة عدم سلب المعنى المفهوم حال الاطلاق
عن حال المصداق وكذا لما لم يعين الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم به ان حال المصداق من حيث كونه من مصاديق الحقيقة وحال
الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك وعدمه بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين وامكن تمييز احدهما بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما
في الصعيد اذا قلنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص منه مما يصدق عليه الارض فانه يكون شاهدا على كونه موضوعا للمطلق وجه الارض ويكون دليلا

علي نقي

على تبيين نفس الموضوع له ايضا وعلى الثالث فالمعنى المتبادر لم يتعين معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الوضع له بل المقصود منها استكشاف حال
المصداق في الاندراج تحته فهي اذن علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية وتميزه بينه وبين المصاديق المجازية وذلك قريب في الثمرة من معرفة المعنى الحقيقي
فيكون الملازمة على الاول حقيقة في الغالب وعلى الثالث مجازا ولذا عدت العلامة المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه في
اندفاع الايراد المذكور اما بالنسبة الى الاخير فظ واما بالنسبة الى الاول فعلى الوجه الاول لما اخذ فيه في جانب المحمول فهو المسمى به وما في معناه
فلا خفاء ايضا وعلى الوجه الثاني فلا حاجة هناك الى تصحيح الحمل اذ الماخوذ علامة انما هو عدم صحة السلب ومن البين حصوله لعدم صحة سلب الشيء
الشيء عن نفسه ولا يستلزم ذلك صحة الحمل ليلزم حمل الشيء على نفسه لامكان انتفاء الامرين معا انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايضا فيمكن مراعاته باعتبار
الحمل الذاتي دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ماخوذ في العلامة المذكورة واما بالنسبة الى صحة السلب لما اخذوه علامة للمجاز فالامر اظهر
اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال في صحة السلب اصلا هذا وقد ظهر بما قررنا ان تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في
كلام بعضهم في الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغي كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين ما يتعلق به الحال في المصاديق ولا معنى لاخذ
الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب تصديه لذلك باعمال العلامة المذكورة في مقام معرفة حال المصداق واما عن الثاني فبان ما يتوقف عليه الحكم
بعدم صحة السلب هو ملاحظة المعنى الحقيقي بنفسه لا مع ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيا والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة غاية الامر ان
يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه حقيقيا في الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم بعدم صحة سلبه عنه ذلك وذلك كان يعتبر فيما
يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق حسبما اشرنا اليه اذ ليس ذلك الا معناه الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ
بعنوان انه الموضوع له فلا دور والتقرير المذكور وان الاتصاف بالمعنى الحقيقي الملحوظ في جانب المحمول انما هو الامر الاجمالي فيعلم من عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى
كونه عين ذلك فيتعين ذلك المحمل حاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسبما اعتبر في المحمول فهو حاصل
قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقف المعرفة التفصيلية على المعرفة على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين
من الوجوه الثلثة المذكورة في الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين في الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى
الوجه الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين في جواب الدور على التبادر لاتحاد منشا الايراد في المقامين وكذا الحال فيما قررناه للتبادر في بيان الدور
ويجري فيه ايضا ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بتغاير كون فهم المعنى متفرعا على العلم بالوضع مع ما يرد عليه وتمام الكلام فيه وهذا كله
ظ بعد التم ويمكن الجواب هنا ايضا بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشيء على تقدير ثبوته بعنوان خاص مع عدم العلم به اذا انضم بعنوان اخر
وان كانا متلازمين بحسب الواقع ثم نقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا او مما
فيه من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض ولكان الاول متفرعا على الثاني نظرا الى امكان العلم بالفرع مع الجهل بالاصل المبني عليه بحسب الواقع
ح فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقة فيه لامكان فرض الجهل به اذا لوحظ ابتداء مع العلم بالاخر وان تحقق
العلم به بعد ملاحظة علمه بالاخر فان ذلك هو الطريق لكونه امارة عليه ح فينتظم قياس بهذه الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على
احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقي له على احدهما او من مصاديق معناه الحقيقي على الاخر فينتج هو المدعى ومثله
نقول بالنسبة الى صحة السلب ايضا والقول بان الحكم بعدم صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه تماما لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على
سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالاجمال فهذا انما يرد اذا اريد من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة نفس الموضوع له في الجملة واما اذا اريد معرفة
المصداق فالكلام المذكور ساقط من اصله ومما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب في التبادر حيث ان الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل
والانسباق الى الذهن كما ان المتفرع على العلم بوضعه له فافهم المفروض في المقام هذا وقد اجيب عن الدور المذكور بوجوه منها ان المراد بعدم صحة السلب
سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم منه الحكم بصحة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في بعض لجزؤ لا
خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلا انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق واطلاقه عليه انما هو بهذا الوجه مع انه
يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس حيوانا ناهقا في نفس الامر فيكون مجازا واذا انتفى المراد من صحة السلب
فقس عليه الحال في عدم صحة السلب ويشكل ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر انما الملحوظ في الاستعمال بعينه خصوص ما استعمل اللفظ
فيه ومفهوما لا يصح سلبه في المجاز لوضوح ان الحمار في اطلاقه على البليد مستعمل في الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجازا لغويا
ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكر من ان اطلاقه على البليد ليس الا من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مبنيا على
المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجري في غير الاستعارة من انواع المجاز كاطلاق النهر على من سابره
الماء واطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض باعتبار ملاحظة علاقته فالتجوز في الاستعمال اذن
قبل ملاحظة العلامة المذكورة انه مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقة لغيره لا مجال للاسناد في كونه مجازا اصلا فيفتقر الى العلامة
المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك في غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفادة الحال عن ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا يثبت
كونه مجازا فيه الا بعد العلم بكونه حقيقة في ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه
الكلام في عدم صحة السلب الا انه يجري نحو الكلام الاخير في الشق الاول ولا حاجة فيه الى الثاني ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز

ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر كان ذلك
المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا وصلة الكلام في عدم صحة السلب فان يثبت كلام ادعاه صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة فيتم انه علامة لكون ما يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك
اللفظ معنى اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور
الحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا وانت خبير بما فيه اذ لا يفيد شيئا
في دفع الدور بناء على البين ان صحة المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة
ما بالنسبة اليه اذ المجاز الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة اعني كونه مجازا بالنظر اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم
الدور وكذا الحال في عدم صحة السلب فانه ان كان المقصود من ملاحظة العلاقة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له للفظ فان كان المعنى المسلوب
عنه معينا معلوما كما هو الظاهر من الكلام المذكور فكونه حقيقة فيه لا بد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف
عليه كان دورا وان اخذ المعنى الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ايضا ان معرفة كون ذلك
المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحة السلب الحكم به موقوف على العلم باتحادهما وهو دور وان اريد بها كون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا
لمعنى الحقيقي لا موضوعا له للفظ بخصوصه فهو يرجع الى الجواب الاتي ولا يكون جوابا اخر وهو ايضا لا يدفع الدور كما سيجيء الاشارة اليه ومنها ان
ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما يحتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ويشك في كون
المبحوث عنه وعدمه فيكون الشك في كونه من افراد ذلك مصداقا فالمعلم كونه موضوعا له لا في كونه موضوعا له بخصوصه فيخبر بذلك بصحة السلب وعدمها وهذا
ايضا لا يستلزم دورا لاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك بالحمل بعيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف
على عدم سلبه عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيء هناك اختلاف في تقرير الدليل
نظرا الى تغيير الدعوى حيث انه جعلهما علامة للحقيقة والمجاز وكونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك في الجواب المذكور الى
معرفة مصداق كل منهما والدور بحاله غير مندفع اصلا ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة
لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز كان الوضع في اندفاع الدور ان معرفة كونه مجازا مط متوقفة على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية وصحة
سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا فلان العلم بكونه
مجازا مطلقا يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على
العلامة المذكورة بل عليها وعلى الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض ومن الاصل المذكور
عدم ثبوت الوضع له بخصوصه او لمعنى اخر لا يصح سلبه عنه فالدور ايضا بحاله واما ثالثا فبعد جريانه في عدم صحة السلب اذ عدم صحة
عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله
واما رابعا فلان كلا المفروض في الجواب المذكور اثبات كونه مجازا فيه بذلك بالاصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها امارة للمجاز وهو خلاف
المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
هو المعنى المجازي وقد نص المجيب المذكور بعكس جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه
حقيقة فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز واورد عليه بوجوه احدها ان العلائم المذكورة انما تلحظ في مقام الشك
في الموضوع له والحمل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى
العلامة اذ مع امكان حمله على الحقيقة يتعين الحمل عليها نظرا الى اصالة الحمل على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله
على الحقيقة قرينة على ذلك واليه لا يشار من العلامة في شيء ثانيها انه لو صح ذلك لا قتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من
الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة للمجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون
به بجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز ثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا اذا استعمل
فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معنا الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول
فما ذكره في وجه عدم جريانه فيما ذكره في عدم صحة السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكر في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم نعلم المستعمل فيه
اصلا واريد المعرفة به بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره فيعلم ارادة المجاز ولذا ذكر في الايراد عليه
ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك ليس من مقصود المجيب في شيء كيف ومساق الكلام المذكور يشبه
في التبليد وشككنا في كونه مصداقا لمعنا الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم نعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور
فانه ان كان فرد الحيوان الناطق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق على فرده لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه
فهو من مصاديق معنا المجازي اعني الحيوان القليل الادراك يكون اللفظ اذن مستعملا فيه فنتعرف اذن بصحة سلب معنا الحقيقي

عنه بتوهم مجاز

عنه انه من امارات المجاز في ان اللفظ مستعمل في معنا المجازي وقوله فانا نسلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن البليد كالحمار فيه فانه اذا اطلق اللفظ على معنيين فمن اين يتحقق ان هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد كيف يتعقل سلب المعنى الحقيقي من المجهول المطلق ويعرف بذلك كونه مستعملا مجازا والحاصل ان ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من علم جريان ذلك في عدم صحة السلب مع ان ما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فظاهر واما الثاني فبانه انما اعتبر صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تعد صحة سلب ما نعرفه من المعاني المجازية كونه مصداقا للمعنا الحقيقي كونه مصداقا لمعنى مجازي آخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لامكان ان يكون معنا المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما يميز مصداق معنا المجاز ويعرف به كون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعد صحة سلبه عنه انه راجع الى معنا الحقيقي لم يعد ذلك كون اللفظ هنا حقيقة ومجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكر في الايراد عليه من انه مع استعماله في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشائع وان لوحظ الفرد بخصوصه فيرجع هذا الجواب الى الجواب الثاني الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح ان يجعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كذلك ح فيرد عليه ما اوردناه عليه وانه لا حاجة الى جعل علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز المصداق الحقيقي عن المجازي فيجري في المقامين حسبما مر على انه قد يجعل امارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في اطلاق الكليات على افرادها فتدبر ومنها ان المراد صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان فنعلم بالاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر وقد عرفت تمام جريان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع الاطلاق في كلام الماهر باللسان غير المتكلم وكذا بالتبادر الى نفسه لو كان من اهل اللسان كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به وح فالموقوف على اعمال العلامة هو الثاني فالموقوف عليه هو الاول حسبما عرفت هذا وقد اورد عليه بعض الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مع القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم معينا او تعدد من جهة الاشتراك ففهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيجيء الدور وبحاله انت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على العلم بالمعرفة الامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فمن اين يتوهم الدور واما على الثاني فلا اتحاد ايضا في طرفي الدور كما عرفت في التبادر فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المصداق من حيث انه اجرى حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام انه اجري فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراد الحقيقة فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلا فقد عرفت ان المعتبر من الحمل في صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشائع خاصة وفيما عرفت كما عرفت تمام ما قررناه ما في غيرها الاطراد وعدمه فالاول علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد بالاطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر وصورة دون اخرى ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها ولنعلم في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه على قولين احدهما دلالته على ذلك وحكى القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في النهاية وثانيهما عدمها ذهب اليه جماعة من العامة والخاصة منهم الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره وربط العلامة في بحث ذكر الايراد على دلالته على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره حجة القول الاول انه مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه واما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانهم في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات ليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها في قولك اسئل القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او باعت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها ولذا يصح اعتق رقبة ولا يقال مات رقبة او نام رقبة ويطلق اليد على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه ولا يصح في سائر المقامات الى غير ذلك مما يظهر بملاحظة موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظة الخصوصيات في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول يدل على الحقيقة والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه وقد يورد عليه ان المجاز وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كما في استعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق في شيء ذكر

واما الجواب عنه

المجوز

الحاصل

القرب

القرينة المعتبرة في المجاز وح فيكون الاطراد لازماً اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها الوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه وهذا
هو حجة القول الاخر المانع من دلالته على الحقيقة وبيان ان الاطراد كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فلا يصح جعله علامة للحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد
في العلاقة وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجازات انما يكون في احادها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الاوضاع والاطراد
المعتبر في العلامة انما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظراً الى افادته الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ وقد يمنع الغلبة المدعاة فان معظم
المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالباً في ساير انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير
المشابهة وح فلا يبقى ظن بكون المعنى الذي فرض اطراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو قلنا علمنا انتفاء المشابهة في المقام كما اذا علمنا
معنى حقيقياً للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطرداً مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه ح قد يصح
الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه له نظراً الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازاً مرسلاً امكن اثبات الوضع
بالاطراد نظراً الى ان الغالب في المجاز المرسل عدمه واما اذا دار الامر بينهما وبين الاستعارة او بين الثلثة لم يصح ذلك حسبما عرفت واعلم انه يمكن
ان يوجد الاطراد على وجه اخر يمتاز به اطراد استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وساير الاحوال مع انضمام القرينة وبدونه وقد يوهم كل في
الاستعمال من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات وح يتم دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على النحو
المفروض بمجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما لم يوجد هناك قرينة صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء
القراين في حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو المعروف والمفروض في المقام وجود القرينة في الجملة والا لم يعلم استعماله
فيه قبل العلم بوضعه له غاية الامر ان تكون القرينة منفصلة قلت ان ذلك مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال فقد يكون المقام مقتضياً
للبيان والافهام فيكون في تاخير القرينة تفويت للغرض وح فلا ريب في المنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب ليس من صور القائلين بجواز تاخيره كلياً | من نلك جوازها
كما نصوا عليه وسيأتي في محله انشاء الله فان قلت ان استعماله ح في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة
الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور
فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتد بشانه وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل
فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف فلا مانع من اعتباره امارة
مستقلة بملاحظة ذلك وان اتحد الوجه في استفادة تمييز في المقامين والظ انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة
سواء قلنا بكون القرينة مصححة لاستعمال المجاز او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة والمقصود منها مجرد الافهام فتم في هذا المقام هذا واما دلالة
عدم الاطراد ما لو جعل المتقدم على المجاز فقد اثبتها كثير من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره ونفاها العلامة ره
في نه نظراً الى عدم اطراد بعض الحقايق كما سيجيء الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل من المعاصرين الا انه ذهب الى حصول الاطراد في المجازات
على نحو الحقايق ولم يعتبر العلاقة المذكورة على وجهها وسنورد بعض ما ذكره في بيانها وعن بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعضهم الى كونه دالا
على نفي الوضع النوعي خاصة فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع فيها عاماً او خاصاً والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء | وح له عاما او خاصا
ذلك المعنى ما صح التخلف ضرورة قضاء الوضع بصحة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال
في ساير الالفاظ الدايرة في الاستعمال وقد يورد عليه ان من الحقايق ايضاً ما لا يطرد استعماله في الموارد ولا يصح اطلاقه على كل من مقاده
مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى واطلاق السخي عليه واطلاق الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير | الزجاج واطلاق الدبرة على غير
ذات القوايم الى غير ذلك ويدفعه ان المنع من الاطلاق في الاولين شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع
المنع منه بحسب الشرع ايضاً اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تعالى وورد فيه ايضاً يا ذا الجود والسخاء مخاطباً اياه تعالى مضافاً الى انه قد يمنع
بعد تسليم عدم الاطلاق عليه تعالى في اللغة ايضاً من ان الفاضل هو العالم الذي من شانه الجهل والسخي هو الجواد الذي من شانه البخل فعدم اطلاقهما
على الله تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تعالى والمنع من اطلاق الابلق على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها فانه الفرس ذات اللونين ونقول
انه مختص بها في العرف فبعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخيرين اذ لا اختصاص لهما لغة بما ذكر واطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبة
اليها وعدم اطرادهما انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات العرفية الا انه ناقض لدلالته على المجازية
يورد عليه ايضاً بلزوم الدور فان العلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم بعدم الاطراد فهو نظير لزوم الاطراد
في الثاني حسبما مر فلو كان العلم بالمجازية متوقفاً على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفعه ان العلم بعدم الاطراد انما يحصل من ملاحظة
موارد الاستعمال فيستنبط منه انتفاء الوضع لا انه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في المجاز ولا بعد
العلم به اذ لا توقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضاً مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته
عليه بالوجه الثاني المنع من عدم الاطراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور لانه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه بنفسه في مواد الرخصة في نوع | لكن
العلاقة ولو كان في صنف من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لا ريب ان المجاز منحصر فيما
حصل الرخصة فيه وهو مطرد في موارد الرخصة وان اريد به ان المجاز غير مطرد بعد تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به فمن

على عنوان

خلافه فان الوضع في المجاز كاوضاع الحقايق يقضي بصحة الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس لمراده شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود
من عدم اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي يصح استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غيره لان من موارد الا ستعماله
ويوضح المقام حسب ما مرت الاشارة اليه ان المعتبر في العلاقة ما يكون مقبولا في العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات وذلك مما يختلف
بحسب المقامات اختلافا فاحشا بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح استعماله في مقام دون اخر الا ترى انه يصح استعمال اللفظ
القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس والبيع او الشراء او الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها
وكذا الحال في استعمال النهر في ماء النهر فانه يصح عند تعلق الجريان او الوقوف او نحوهما به فتقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصح ان تقول جمعت النهر
او خضت النهر اذا جمعت ماءه او خضت الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ
او الاعطاء دون ساير المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال
جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع له لم يتخلف عنه صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات و
المتعلقات في شدة الارتباط وضعفه واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه مما ذكرناه انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف اذ لا بد
بل انه اذا تحققت العلاقة مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة الاستعمال فيه مع ما فيه من المناقشة انه لا مانع ان يمنع من قضاء الاذن
بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في بعض الصور فيقدم الخاص على العام فالاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود المقتضي انما
يفيد مع عدم وجود المانع لم يعلم انه غير مفيد في المقام اذ عدم امكان التخلف لا يجدي فيما هو بصدده لاختلاف الخصوصية الملحوظة في الوضع بحسب
اختلاف المقامات والمتعلقات فيصح الاستعمال في بعضها دون اخرى فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وانما اطرد على حسب الترخيص
الحاصل من الواضع فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل
فيه على سبيل المجاز فلا يكون جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في سائر المقامات
لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال ولذا يصح استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت
ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة المعتبرة في مقام دون اخر فيصح فيه عدم الاطراد من الجهة
المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلاقة في مواردها وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى خصوص المعنى نظرا الى اختلاف
احوالها في الاشتمال على العلاقة وعدمه نعم لا مانع من القول بعدم حصول الاطراد في المجازات نظرا الى ذلك فيتعرف به حال المعنى كما هو المقصود
في المقام وهو ظاهر هذا والوجه في التوقف عن حصول الاطراد في بعض الحقايق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ومع قيام
هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى التغليب بحيث يفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في
بعض الحقايق على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير متحقق الحصول في شيء من الحقايق حسب ما
مرت الاشارة اليه والوجه في التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فظاهر لاعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته
نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديه الى
غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه دار الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي او مجازا ودل عدم
الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد تعرف وهن هذا الكلام لظهور دلالته
حسب ما بيناه على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع الجزئية ايضا نعم ان
ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع الشخصي حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن
ملازما للكلية الوضع او الموضوع له قام في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعا بالوضع الخاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يطرد في الكل
وهو كما ترى اذ غاية ما يفيده الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض افراد المعنى الملحوظ وانه ليس تمام المقصود من دلالته على انتفاء الوضع
بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في ذلك المقام فالمقصود دلالة عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة
اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض عنه فقد يعلم في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فيتحصر الامر
بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم بالاول نظرا الى عدم الاطراد حسب ما ذكره في دلالته على نفي الوضع النوعي ثم ان هذا ملخص الكلام
في الامور المثبتة للوضع او لنافيه وقد ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهي ما بين مزيف او راجع الى ما قلناه او مفيد لذلك
في بعض صور في موارد نادرة فلا بأس بالاشارة اليها لتبيين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم
الجامع بين تلك الاقسام اذا وقع ذلك في كلام من يقتدى به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه حقيقة في ذلك في عرف
المقسم سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقا ذاتيا او عرضيا
او مختلفا فلا دلالة له فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين يرد التقسيم عليهما ولا بعض المشترك بينهما بل قد يكون
خارجا عن حقيقة كل واحد منهما او احدهما الا انه لا بد الواقع على جهة الصدق المذكورة كما في تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس وتقسيمه الى الانسان
والطاير والى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه في مصاديق الاقسام وقضاء التقسيم بصدق المقسم عليها فلا دلالة

ستعماله

خصوص

في القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها اقساما للحيوان يعبر عنهما بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظاهر ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة قدس سره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام اخرين ان التقسيم اعم من ذلك وانه لا دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه في طي مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقي ويكون ذلك اذن شاهدا على عمومه واطلاقه وانت خبير بان ذلك يرجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك ايضا لم ينهض الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك دليلا اخر وراء الاصل المذكور نعم يكون محققا لموضوعه حيث يثبت به الاستعمال في الاعم ثانيها ظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم هو حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقا على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شائعا كما هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق عليه ذلك فهو يرجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل هناك خارجا عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل نعم ان كان المقام مقتضيا لبيان حقيقة اللفظ او بيان مصداق الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل في الاول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا عدم صحة السلب علامة على الحقيقة بل اكتفوا مكانه بصحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصورتين بخلاف عدم صحة السلب ويومي الى ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي عين حمله عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحمله شائعا بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع واطلاقه على زيد فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان ظاهر اللفظ حمله على حقيقته في المقامين فكما ان عدم صحة السلب اذن يفيد عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه فيتحد المفاد فيهما قلت الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فبتلك الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه عنه ايضا فمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلا على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضم اليه في خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا تقضي بصرف اللفظ عن ظاهره فمع فرض خلو المقام عن القرينة فيكون المحكوم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق وليس الا معناه الحقيقي في نفس الامر ومما قررنا يظهر ضعف ما ربما يتخيل من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك في نفسه امارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثالثها ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه تأمل اذ لا بد في الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث تفيد ظنا بالمراد ودوران الامر في التقسيم بين وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي ووقوع القسمة بملاحظة الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح وما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاغلب ليس على اطلاقه نعم قد يستفاد من التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام اخر خارج فلا مانع من الاستناد اليه في ذلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام جماعة والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام الاصولي الى جزئياته فيفيد ذلك بناء على ذلك ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المستعمل فيه واندراجه في الموضوع له لاندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد وضع اللفظ المتعلق للعموم لما يعم الاقسام المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين او ازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين والمعاني المفروضة صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر اخرين حجة الاول انه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين مخالف للاصل فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقضي بكونه مجازا في كل من القسمين او الاقسام فيلزم زيادة المجاز ويجيب عنه بان تعدد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين او الاقسام ايضا اذا فرض استعماله في القدر المشترك وهذا ان التساوي كاف في الابرام على انه قد يرجح ارتكاب التجوز في القدر المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم عدم ارادة خصوص واحد من القسمين او الاقسام ويمكن ان يقال ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى يلزم

حقيقيا لا ادعائيا كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل صح

يظهر

فالظن

المجاز بخلاف

المجاز بخلاف ما لو اذا قيل بوضعه لخصوص احد الامرين كان استعماله في الآخر او في المعنى المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تنزيلها على وجه الحقيقة حسبما قررناه وبعد نعم ان ذلك ثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف
نعم لو ثبت استعماله في المعنى المشترك وخصوص كل من المعنيين او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منهما او يكون الاول معلوما دون الثاني
او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في المعنى المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه راسا وان احتمل جريان الاستعمالات على ارادته
في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال غير كاف في بيان الاستناد الى الوجه المذكور تخريج محض لا معول عليه في باب الاوضاع مضافا الى استلزامه للمجاز
ايضا وكذا الحال في الاول والثاني اذ ليس الرجوع الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظة الوجه الثالث لو فرض
حصول ظن في المقام امكن القول بصحة الاستناد اليه في الجميع كما اذا اطلق على معاني متعددة متكثرة مشتركة في امر جامع ظاهر يقرب صحة وضعه بازاء ذلك
الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه اذن لكل من تلك المعاني بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثر
في الاشتراك المشتمل على زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى ندرة وقوع مثل الاوضاع فيما اذا لوحظ اشتراكها في ذلك
الجامع الظاهر يترجح في النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظن من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا اشكال في الحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه
فليس قاضيا بحصول الظن ومع عدمها فانه بالظن لا عبرة به وقد يعضد ما افاده الفاضل المتوقف في الترجيح في الصورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح
الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى نظرا الى ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك وفيه بعد تسليمه ان
بلوغ الغلبة الى حد يورث المظنة محل تامل ثم لو كان قاضيا بحصول الظن فلا وجه للتوقف في الصورة الثانية بل الحكم به هنا اولى اذ لا
حاجة فيها الى الالتزام بالتجوز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم التجوز فيما ورد من استعماله في خصوص كل من المعنيين او احدهما
اما الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظرا الى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره فقضية
البناء على اصالة الحقيقة مع اتحاد المعنى هنا لك وعدم ظهور التعدد على ما مر الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور المؤيد
بما ذكروه هو المستند فيه ان صح الاخذ به مطلقا او مع افادته الظن به كما هو الغالب فيه لا مجرد ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام
ومنها انه اذا ورد اللفظ في الاستعمالات مقيدا بقيدين مختلفين دل ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما حذرا من التاكيد المخالف للاصل والتناقض
والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايضا اذ قد احتماله في المقام والمستند فيه راجع الى المستند في الوجه المتقدم وقد عول بعضهم عليه في
الاحتجاج على بعض المسائل الآتية كما ياتي الاشارة اليه وحكي البناء عليه من العلامة في التهذيب وغيره ومنع منه آخرون كما ياتي في كلام المص
حيث نسب البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التاكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للامر
كما مرت الاشارة اليه وتحقيق المقام ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبتنية على توقيف الواضع او ظهور الوضع من ملاحظة لوازمه
وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا
في كثير من المقامات شايعا في الاطلاقات وما يجيء الاشارة اليه من الاستناد الى امثال ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع
وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او نفيها على حسب اختلاف المقامات من حيث افادتها الظن في ذلك المقام او بالنظر الى معرفة حال العبارة من جهة
ورود الطواري عليها اخذا بظاهر الاحوال وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسبما تقررت في الاشارة اليه نعم وليس الحال في اثبات
نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك بل لا بد من اثباتها بالطرق المقررة لها وبمجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظنا في الغالب
بتعيين نفس المعنى الذي وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه الدائرة في مباحث الدوران في اثبات نفس المعاني غير سديد كما اذا اريد اثبات كون
الصلوة حقيقة فيما يعم صلوة الاموات بانا لو قلنا بوضعها للاعم كان اطلاق الصلوة على صلوة الاموات في الاستعمالات الشايعة حقيقة ولو
قلنا بكونها حقيقة في خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها مجازا او لزم القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل فليس ذلك
الا من قبيل الاستناد الى التخريجات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظنا بالمرام في هذا المقام بخلاف المقام المذكور في الدوران
وستشير الى انه لا حجية فيها هنا ايضا مع عدم افادتها الظن في خصوص بعض المقامات اذ المرجع في مباحث الالفاظ هو الظن دون التعبد فلو فرض
حصول ظن في المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في بعض المقامات اتجه الاستناد اليه كما ذكر من وجدانه معتدا بالقيدين كما اذا شاع تقييد اللفظ
بكل منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرد اصالة
عدم التاكيد والمجاز ونحوهما فتم ومنها حسن الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين اللذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا
وقد يرجح الثاني بمرجوحية الاشتراك اللفظي ويمكن ترجيح الاول بدعوى ظهور حسن الاستفهام في اجمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والاجمال الا تجد
بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظ السيد ره حيث استند اليه في بعض المباحث الآتية على ما ذهب اليه من القول
بالاشتراك اللفظي نعم ان كان حسن الاستفهام في مقام الاخبار امكن ترجيح الاول من جهة الاصل المذكور سيما اذا لم يستحسن ذلك في مقام التكليف
فانه يتعين معه البناء عليه والحق انه لا يدل على شيء من ذلك فان حسن الاستفهام انما يفيد عدم صراحة اللفظ في احد الوجهين المذكورين ولو بعنوان
احتمال التجوز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال في المقام الباعث لحسن الاستفهام فلا دلالة فيه على اثبات الوضع اصلا ومنها صحة الاستثناء فانها
تفيد وضع اللفظ للعموم فيما اذا شك في وضعه له وكذا تفيد وضع اللفظ لما يعم المستثنى اذ صحة الاستثناء منه تفيد شموله باذاء العموم اذ لو

امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه وتوضيح الحال ان المقام ... للفظ في القدر المشترك

ح
المازند

قد لا يندرج فيه بعض ما يقصد يرد بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ويمكن استثناء الامرين منها اذ كان الشك فيهما فقد
في كل من الصورتين بينا انه لولا شمول اللفظ لما يتم المستثنى لما صح استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازا في المنقطع
اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع ولذا اشتهر بينهم انه موضوع لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه وربما يعتبر في المقام صحته مطردا لاحتمال اعماله في
في بعض المقامات لجواز ان يكون ذلك لانضمام بعض القرائن وقد يفصل بين المقامين بان يقال ابانته دلالة اللفظ على نفس الشمول دلالة
مع ظهور المعنى الذي يتعلق العموم به على فرض ثبوته دون اثباته وضع اللفظ لما يتم المستثنى نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد تقييده باداة
العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطردا دليلا على الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا استثناء
بغير ما يفيد العموم الا على سبيل الندرة واما اذا علم افادته الشمول وشك في مفاد الامر الشامل على المستثنى منه فان صحة الاستثناء منه
على اندراج ذلك فيه وملاحظة المعنى الشامل له لذلك هنا فاقصى ما يفيده استعماله فيما يتم ذلك ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة ولو كان
فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه قرينة لارادته ولا يلزم ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى منه في
المراد كما اذا قيل جاءني من الاسد الا زيدا فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في امثال ذلك مع انه
الحقيقة ولا ينافيه فيكون كونه لاخراج ما لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المحرز
عنه ايضا ولا منافاة ومما يشير الى ما قلناه ان صحة الاستثناء لا تزيد على صحة الحمل بحسب العرف فكما لم يجعلوا اثباتا مادة على الحقيقة لاحتمال كون
المراد من اللفظ المحمول معناه المجازي فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصح الاخراج وهذا
بخلاف افادته دلالة المستثنى منه على العموم كما اشرنا اليه ولذا جروا عليه في هذا المقام دون المقام المذكور ويشكل بجريان مثل الكلام بعينه في المقام
الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه صحة الاستثناء على سبيل الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما هو قضية حده حسبما ذكر في الاستدلال الاول واما كون
تلك الارادة على سبيل الحقيقة فلا حسبما اشير اليه في الصورة المذكورة توضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في
العموم ويكون الاستثناء مجازا لخارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز ويكون الاستثناء
مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر على حقيقته اذ المفروض اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء كما هو مقتضى حده ثم
المستثنى منه مقتضى وضعه لا مقتضى خروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه ولا مجاز في شيء من الامرين والمقصود
في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين الاخيرين بناء على الاخير تتم الحجة في اثبات وضع المستثنى
منه للعام باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال الاول
ح بوجهين احدهما ان يقال ان اطراد صحة الاستثناء دليل على استفادة العموم منه في سائر استعمالاته والا لم يصح ورود الاستثناء عليه فيما اذا استعمل في غيره
فلا يكون صحة ورود الاستثناء عليه مطردا فتخلف فيكون اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة
حسبما مر فان قلت ان ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص وهو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله اولا في الخصوص وكون الخصوص
هو المقصود منه اخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم اولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى
قطعا واما على الوجه الاخير فلا سواء ادرجنا التخصيص في اقسام المجاز اولا كما لا يخفى فلا تغفل نعم يمكن ان يقال ان الوجه المذكور لا يفيد كون صحة الاستثناء
دليلا على الوضع وانما هو دليل على جعل اللفظ من موارد اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا بعيدا في
اثبات الوضع استند ذلك اليه ولا مشاحة فيه بعد ظهور المراد ولا يخ عن تكلف ثانيهما ان يقال قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد شاهد
على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكانت استفادته منه متوقفة على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد قيامها هف والقول
بكون نفس الاستثناء قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة بعد وجوده واما مع صحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون قرينة عليه بل
هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلا لذلك ولا يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط او مشتركا بينه وبين غيره ان يكون مع
لم يطرد صحة ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم ولا كما عرفت وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة الحمل في دلالتها على الحقيقة
فيفرق اذن بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع اطلاقه قابلا للحمل لتوقف ذلك اذن على معناه الحقيقي فتم هذا ويشكل الحال في الاستناد
الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى منه مع الاطلاق سواء كان افادته لذلك على سبيل
الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا او ما جاءني احد الا زيدا فان شمول
الاول للافراد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزم لنفي احادها فالاستثناء انما يدل على الوضع للعموم في
محله نعم لو انحصر الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف جمع اللفظ بحسب معنييه مع
ثبوت كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة الملازمة على القول المخصوص المعلوم كونه حقيقة
فيه على اوامر وبملاحظة الملازمة على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما
فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يوجب ذلك اختلافا في اللفظ بملاحظة
كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المعنى والاختلاف في الجمع يترتب على اختلاف حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه مجازا في الاخر كذا ابتنا

[illegible]

من الآمدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف جمع المشترك بحسب اختلاف معنييه كما اشار اليه العلامة في النهاية فان اريد
باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جموعه مما يتم ذلك فيه ولا يثبت المدعى اذ لا يبعد عن غير ذلك فهو غير بين ولا مبين ومع الغض عنه فمعه
حصوله من جهة الاختلاف المذكور غيره ايضا بل الاختلافات اللفظية لكونه اسما في وجه ومصدرا في آخر اولى في البعث على ذلك ثم بعد
تسليم ذلك فلا فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين ولا فان الوجه المذكور على فرض صحته ينفي احتمال الاشتراك ويعين كونه مجازا
في احدهما غاية الامر انه لا يتميز خصوص معناه الحقيقي عن المجازي فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه حقيقة في خصوص احدهما الا ان يقال انه لا يترتب
على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتد بها فلذا اختص بالصورة الاولى ثم انه قد يقرر بان اختلاف الجمع دليل على عدم
وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف قسميه فلو علم كون الملاك على احد المعنيين حقيقيا
ولم يعلم حال الآخر امكن ان يدفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب اختلافهما فيحكم بكونه حقيقة في خصوص المعنى المذكور فيكون مجازا
في الآخر لكونه اولى من الاشتراك الحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة
في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في الآخر من جهة مرجوحية الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره
الآمدي الا انه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة
الخارج وحكم بنفي الوضع للآخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فلا بد لذلك من الرجوع الى الامارة في شيء نعم يمكن ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه
للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعلم بملاحظة ذلك من امارة المجاز بل الحقيقة ايضا ويمكن
ان يقرر بان اختلاف الجمع ثابت في اشتراك اللفظ ويعين معناه على عكس ما ادعاه الآمدي اذ لم يعهد للالفاظ بملاحظة معانيها المجازية جمع مخصوص
وكما يجوز التوسع في المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه ايضا كما هو الغالب فالتعين المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى المفروض
شاهد على كونه مما وضع اللفظ له ايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة ايضا موضوعة في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها
في الجملة ويتحقق استعمالها في المعنى المفروض حينئذ يظهر كونه حقيقة فيه ايضا على ان الغالب بل المطرد تبعية الجموع لاوضاع المفردات فيتحقق
الوضع على حصوله في مفرده ايضا ومنها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح الذل ونار الحرب ذكره العلامة
في النهاية وكأنه اراد به غلبة التقييد لورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون القيد ايضا في الجمع شاهد وكذا التزامه على المجازية لا يخلو عن
اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد معنيي المشترك والاولى في هذا المقام ما ذكره في الاحكام من انه اذا كان المألوف من اهل اللغة انهم
اذا استعملوا اللفظ في معناه المفهوم منه اطلقوا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني لوضعه
فيه ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز ويجري ما ذكره بالنسبة الى الاستعمال
العرف العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف اذ لا يستعمل فيه غالبا
الا مقيدا وكذا الصلاة بالنسبة الى صلوات الاموات وفيه تأمل لاحتمال تقييد الوضع في الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف ليخالف خارجا
عن الموضوع ولاحتمال كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الآخر على التقييد وبالجملة غاية ما يستفاد من
الوجه المذكور ظهور اللفظ في احد المعنيين المفروضين وتوقف صرفه الى الآخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز
اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة ولكونه الفرد الاكمل ونحوه كما هو الحال في جميع كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق او ظن
به في خصوص المقام اتجه الاستناد الى ذلك ومنها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على مقارنته للاطلاق على الآخر مجازا او العكس
فان ذلك علامة على كونه مجازا في المتوقف ذكره في النهاية والاحكام وزاد الاخير انه لا يتوقف على الحقيقة بالنسبة الى الآخر ومثلوا له بقوله ومكروا ومكر
الله وهو غير متجه لنسبة المكر اليه تعالى مكررا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف في عدم تسليم الالتزام وهو كما
ترى مناقشة في المثال ولذا كان الاظهر منع حصول التوقف المذكور مطلقا حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسألة فلا يبعد تحقق حصول التوقف في
بعض الموارد قطعا كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا الظاهر توقف اطلاق الطبخ على المعنى الاخير على المقابلة
ح فدلالته على التجوز غير متجه الا انه مندرج في علامة الاطراد وليس امارة اخرى سواه واما دلالة عدم تجرده عن توقف استعماله في الآخر على المقابلة على
كونه حقيقة فيه فغير ظاهر نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له مستعملا فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع
الاشتقاق مع كون المعنى صفة قائمة بموصوفه فان امتناع اشتقاق اسم منه للموصوف مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا
فيه كما في اطلاق الامر على نفس الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد على نفسه بانتقاضه بلفظ الرائحة
القائم معناها بالجسم مع عدم صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد نبه على الايراد المذكور في النهاية ايضا ونص على عدم
صحة الاشتقاق المتروح ولا يخفى بعد صحة الاشتقاق المذكور وموروده في الاستعمالات فالنقض بما ذكره الآمدي الا ان ذلك لا لما ذكر على التجوز مما لا
شاهد عليه وكفى ما فرض من عدم صحة الاشتقاق في اللغة مانعا منه فكيف يفرض انتفاء المانع لانتهاء العلوم والملكات صفات قائمة
بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا في بعضها كالفقه والتكلم ولنختم الكلام في المرام بذكر فائدة في المقام
اشار اليها جماعة من الاعلام وهي ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات الى بيانه يجب في الحكمة وضع

لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على الاطلاق او وضع اللفظ بازائه فيكون كل من اللفظ الوضع والموضوع له عامًّا او اعتبر المعنى المفروض بوجه وضع
الوضع اللفظ لجزئياته ليكون الوضع عامًّا والموضوع له خاصًّا لما مرّ في الكلام في خصوصية الوضع وانّما المقصد ثبوت له في الجملة وعدم الاكتفاء فيها
بالمجاز والاشارة ونحوهما وقد نصّ على الحكم المذكور العلامة ره في نهج ... وغيره واطال القول فيه في نهاية في باب العموم واحتجّ به في اثبات وضع
للفظ في اللغة للعموم وقد حكى انكاره عن جماعة منهم السيد والشيخ والآمدي والعضدي والاظهر الاوّل ويدلّ عليه امور الاوّل انّ المقتضي للوضع
موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه امّا الاوّل فلانّ الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عمّا في الضمير عند الحاجة الى التعبير
المفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل وامّا الثاني فلانّ الامكان الفعلي في نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت انّ ذلك انّما يتمّ اذا كان الوضع
عالمًا بشدّة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيًا للوضع وهو ممنوع قلنا ان قلنا بكون الواضع هو الله تعالى فظ وان قلنا بانّه البشر
فلوضوح انّ مثل ذلك ممّا لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات وفرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيّما
فيما يعمّ به البلية ويكثر الحاجة اليه في المخاطبات الدائرة الثاني انّ قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان كذلك اذ يبعد البناء على وضع لم يمكن
الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها الّا بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارات وضمّ
القرائن والامارات وذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت انّ الواضع لم يهمل وضع الالفاظ
بازاء تلك المعاني بالمرّة حتى يتوقف بيانها على التعبير بالاشارة والافهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ
بازاء معانٍ خاصة ثم وضعها لكلّ ما يناسب تلك المعاني ويرتبط بها ارتباطًا مخصوصًا بالوضع النوعي الترخيصي فهو كافٍ في افهامها بالالفاظ وان
افتقر الى ضمّ بعض القرائن كما هو الحال في المشتركات مع تعلّق الوضع التعييني بها فايّ مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك فالمدّعى هو حصول الوضع التعييني
المختصّ بالحقائق والذي يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الاعمّ قلت لا ريب في انّ الحكمة في وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على
الناس في بيان مطالبهم والتعبير عمّا في ضمائرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما هو الحال في اوضاع الحقائق للمعاني
اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في ذلك لما في التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة مع ما فيها من الاطالة وقد تخفى القرينة او يصعب
اقامتها في بعض الموارد فيختلّ الامر ولاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك
اذ ليست القرينة المعتبرة في المشترك باعثة على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مرّ بخلاف المجاز فانّ نفس افهام المعنى انّما يجيء من القرينة
دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم لما كان في المجاز فوائد اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عمّا في الضمير من محسّنات لفظية ومعنوية رخّص
الواضع فيه مراعيًا لتكميل المقصود اعتمادًا على الحقيقة في المحل اللائق به لان يكتفى به من تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو اصل الغرض من
وضع الالفاظ سيّما بالنسبة الى المعاني الدائرة والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قلّما يحتاج الى التعبير عنه في المخاطبات فربّما اكتفى ببيانه بالمجاز
الثالث انّا اذا تتبّعنا الالفاظ الدائرة في المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة
بينها وبين غيرها فاذا شكّ في وضع اللفظ بازاء معنى من تلك المعاني فالظنّ يلحق المشكوك بالاعمّ الاغلب فان قلت انّا نجد كثيرًا من المعاني التي
تشتدّ الحاجة اليها لم يهمل الواضع وضع لفظ خاصّ بازائها فلا يتمّ ما ذكر من الاستقراء فانّ انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والعود ونحوها
من المعاني المتداولة لخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد والصفصاف وماء الرمّان ونحوها ممّا يتناهى في الكثرة
ممّا لم يوضع لفظ خاصّ بازائها وذلك كما يكون هادمًا للاستقراء المدّعى كذا يصحّ جعله نقضًا للوجهين الاوّلين اذ لو تمّت دلالتهما على المدّعى لما صحّ التخلّف
فيما ذكرنا قلت انّ المعاني منها ما يكون امورًا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة من اضافة شيء الى غيره ولا ضمّ شيء الى شيء كالسماء
والارض والماء والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرائحة والطعم واللون والحسن والقبح الريح
والعداوة والحسد ونحوها من الصفات فهذه ممّا يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدّة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسب ما يقتضيه كون التسهيل التعبير عنها
في المخاطبات وقضت ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معاني ارتباطية وامورًا تركيبية حاصلة من ضمّ
بعضها الى البعض كالمركّبات التامّة والناقصة فهناك قد وضع الواضع الفاظًا خاصّة لمعانيها الافرادية وقرّر قانونًا في فهم المركّبات بضمّ الالفاظ بعضها
الى بعض وتركيبها مع الهيئة تركيبًا تامًّا او ناقصًا حسب ما يقتضيه المعنى المقصود فجعل هناك اضافة وتوصيفًا وتقييدًا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية
لبيان تلك المعاني المركّبة على حسب اختلاف تراكيبها وهذا القدر كافٍ فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد
به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلًا وليس وضاع عليه فهو ممنوع وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انّه لا حاجة اليه ومنها ما يكون
امورًا جزئية متجدّدة على مرّ الدهور والازمنة يحتاج الى التعبير عن جملة منها لجماعة دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا ممّا لا يمكن وضع الالفاظ
اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فينحصر الامر فيها في الاوضاع الكلية المتعلقة بالكليات التي تندرج
هي فيها سواء وضعت بازائها او جعلت آلة لاحضارها فتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات معرّجًا بانضمام القرائن والامارات الّا
ان يحصل هناك مزيد في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يقصد
لمن يحتاج الى التعبير عنه ولذا لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المفروضة فان قلت اذا كان وضع الاوضاع الالفاظ بازاء
الكليات والتعبير عنها كافيًا في افهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة اذن الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات

الموضوعة والكنايات الدائرة وجدنا المعاني التي تشتدّ اليها الحاجة ويكثر دورها

وان حصل بازائه

وان حصل هناك الحاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها واشتدّ الاحتياج الى بيانها ح فلا يمكن اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك
الفاظ موضوعة للمعاني الكلية يندرج فيها اكثر المعاني المتداولة ولذا ترى من البيّن ان تجرد تلك الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع
المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المتداولة حيث يحتاج الى توضيح ذلك التادية او افهام الجزئيات بواسطة اخصاء الكليات فقد تكون بملاحظة كون ذلك
الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة قرينة
اخرى كالتنوين او بقيام القرينة عليه من اللفظ او من الحال فهذا مما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر التعبير في كثير من المقامات وقد تكون
بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه ح فقد لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اريد بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه
باخصاء معنى الجوهر او الجسم ونحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجية او الاشارة كان في ذلك تفويت لما هو المقصود بالوضع فلا بد
من وضع لفظ بازائه في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب وقد يحتج للقول الآخر بان الرجوع الى ما ذكر رجوع الى التقريبات العقلية
في اثبات الاوضاع اللفظية فلا معول عليه ولانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعلم عقلائه عنده او حكمته وحضوره لامر آخر في نظره
وكل ذلك غير معلوم ودفع للجميع ظ بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في
اصل اللغة كما هو الحال في الالفاظ العموم ولذا استند العلامة ره الى ذلك في اثباته واما ما طرأت الحاجة اليه مما حدث معناه او حدث الحاجة
اليه فاما ان يكون الاحتياج اليه من عامة الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه فيوضع لفظ بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في
مساعدة خصوص عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع له في ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك الصناعة
ومقربتها ويشهد له ملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات فيصح الاستناد الى ذلك في اثبات الحقائق الشرعية حسبما يأتي الاشارة
اليه نعم هذا كله في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات
اذا قام هناك شاهد على التعيين المتعين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال في الحقائق الشرعية وفي الالفاظ العموم في جملة العشرة اذا دار الامر
في اللفظ بين احد الامور المخالفة للاصل فهناك صور عشر للتعارض دائرة في كتب الاصول وتفصيل الكلام في المرام مع توسعة في الاقسام
ان يقال ان هناك امورا سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث
ذواتها مع قطع النظر عن سائر الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لذلك حد مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع تلك
المقامات الخاصة نعم يبحث في الاصول عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك على وجه كلي ولنتكلم اذن في الجملة مما الاختلاف يتفرع تقوّلات
الدورانات بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وما فوقها لكن لما كان معرفة الحال في الثنائي منها كافيا في غيرها من صور
الدوران في الثنائي خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي الى احد وعشرين وجها نشير الى وجوه الترجيح بينها اسما وايها اقوى ثم
ثم ان ما يلاحظه الترجيح بين الوجوه المذكورة قد يفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه المفروض او نفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال
خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداه من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل
وما عداها من الصور الخمسة وقد يفيد معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية وحيث
ثبت حجية الظن في اللغات وفي فهم المراد من الخطابات صح الرجوع الى الوجوه الظنية المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين
فلنفصل القول في مقامين فنقول الاول في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه وقد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين
الاشتراك والمجاز وهذه المسألة وان كان الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا اشرنا الى القول فيها وتفصيل الكلام في وجوهها لكونها تامة
مهمة في مباحث الالفاظ فنقول انه محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان يكون
حقيقة في واحد مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز ولا دوران
بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة الى الحروف ونحوها بناء
على ما مرّ من الاحتمال المتقدم الا ان الظ ما يتراءى من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر غير كاف في
المقام بل لا بد من ثبوت استعماله فيه في خصوص كل من ذلك كي يتحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في الطلب مرة والطلب في مقام ارادة الوجوب
تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق عليه من جهة كونه نوعا من الطلب لكون من قبيل
اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ لا اقل
اعتبار وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ لا بد من اعتبار
وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع او لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى الواحد ومجازا في معنى من غير تحقق الاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها
بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدهما فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وقد يتمسك للقائل
بتقديم الاشتراك بظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه انشاء الله وانما يتم ذلك على تقدير عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة
بينه وبين المعنى الآخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من استعماله فيه ما كان مبنيا على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه
يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسبما عرفت نصّا الحجة انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا وجاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه

الحقيقة وان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر ترجيحا للمجاز ولا فرق بين ان نعلم تحقق الوضع في احدهما او نجهل الحال في الجميع وربما يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف
فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين وهو وهم ضعيف اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقه الى تقديم الاشتراك على المجاز والحكم بثبوت
وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا حتى يتبين المخرج عنه ووافقه الشيخ وهو تقديم المجاز
ح والحكم بعكسه لان الاستعمال في ذلك على الحقيقة وفي هذا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به صورة تعدد المعنى مع اتحاده ففي المورد
دلالته على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه فهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منهما يحتاج الى قيام
دليل عليه وحيث لا دليل عليه لا يثبت به من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفيه بالاصل فان قلت كما ان الحكم بالحقيقة يحتاج
الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفها ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيها بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون الوضع فيه على
احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم نهوض دليل على تعيين احد الوجهين ولا رجحان للحكم
برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ
تحت كل من القسمين تابعا للملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالاخر فالمجاز في شامل لذلك قطعا
اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة
العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الوضع
المصحح له لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات الى
الوضع في الحقائق فاصالة عدم الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمه في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض ويرد عليه
ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة
الوضع له فملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتلك الملاحظتين بل وملاحظة اخرى بالنسبة الى
الوضع الترخيصي الحاصل فيه المجوز للاستعمال في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه
لا ريب ان قضية الاصل عدمه والبناء على المجاز انما يجيء من ذلك في هذا المقام لتوقف صحة التجوز على امور عدمية لا يتحقق بانقلاب الاصل في المقام
كيف ولو صح ذلك لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه من الاصول المثبتة ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان
قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك ايضا من الاصول المثبتة فكيف يصح الاستناد
اليها قلت ان اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل فانه يصح البناء عليه بحكم الاصل لتوقف صحة الاستعمال
على المصحح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو اثبتنا
بالاصل ونحوه من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه فلا وجه لاثبات وجود الاصل من جهة اصالة عدم تحقق فرعه ومثل ذلك بعيد عن الاصول
المعتبرة الا ما كان من قبيل ما قلناه لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الالتزام بفرعه فلو كانت اصالة عدم حصول فرعه معارضا لاصالة عدم الاصل
لم يتحقق هنا مصداق لجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على
الظن واما مع الشك في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة للاصل على ذلك لانتفاء دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما
ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه اذن للحكم به من دون الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكفي
في ذلك مجرد الشك وتوضيحه انا بنينا اثبات اللغات على الظن فمع عدم حصول الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه
بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن ما ادعي وبعد التسليم فانما يصح الاستناد الى ما ادعي من الاصل في نفي الوضع للمعنى
المذكور واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له وتعين انصراف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن والحكم بكونه مرادا للاطلاق وصيرورته من الامور الوجودية المبنية
في المقام على الظن اذ لا يصح الحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته له ولا اقل من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض
الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة
كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية عليها المرجحة لكل منهما بحسب خصوصية المقامات ولا شك ان المجاز لو كان موافقا للاشتراك و
الاشتراك مخالفا له من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو المظنون لافادة الاصل ظنا بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة
الاشتراك مرجح لم بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح يوجب غلبة الظن باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني ان
المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معاني متعددة مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب وما هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما
قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد عليه تارة ان الاشتراك اغلب من المجاز اذ اكثر المواد المذكورة في كتب اللغة قد ذكر
لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد وكذا الحال في الحروف كما
يظهر من ملاحظة كتب العربية مع الشك في كون تلك المعاني حقائق او مجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة
المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج وتارة بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز فليس كل قلة وكثرة باعثا على حصول الظن في جهة

بيان لنفي الانظر (؟) فيما اذ نعلم كلا الامرين المجاز او الاشتراك ... في سلم ... الشك (؟) ... الاشارة اليه كما نبه عليه دام ... (هامش، قراءة غير مؤكدة)

المجيب ... (هامش أيسر، غير مقروء)

سيوفيها عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه يتبع حصول الظن ... التوقف فيهما ... كما هو ... منه (هامش، قراءة غير مؤكدة)

الكثرة بل يعتبر

الا انه بل العبرة بالاكثرية المفيدة للظن بان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب ومن البين ان مجرد الغلبة
مع شيوع مقابلها ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك من الغالب كما يظهر من ملاحظة نظائر المقام وكون المقام الكثرة في المجاز على التجوز بل الظن خلافه المذكورة
وقد يجاب عن الاول بانه لا تامل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك الا ترى ان معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمة
الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة للمراد وفيه فوات للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصد منها عدم
الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصد حتى انه قيل بامتناع الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم فاذا لم نقل به في جميع الالفاظ لوجود فوايد
امر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوايد المترتبة على
الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يورد ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة
في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك فيها وانه للمجاز بعد ملاحظة
الجميع ويدفعه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الالسنة الان من الامور المختلفة بحسب
اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ الموضوعة تخالف ما
هو الغرض الاهم من الوضع فالكلام هو هو مضافا الى ما عرفت من انه الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف في وقوع الاشتراك
في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثاني بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك باعثة الى حصول
الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك
في غلبة المجاز على الاشتراك بان اغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول
الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معهما
على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولهذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة المجاز
بوجه اخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم
من ان اغلب اللغة مجازات فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم
يرد النقض بمتحد المعنى مع البناء فيه على اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بان هناك ثمة ثالثات في الاشتراك التي تخالف لما هو الغرض الاهم في
وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض الشواهد
المرشدة اليه الرابع كثرة المؤنة في الاشتراك لاحتياجه الى وضعين وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة
وما يتوهم من ان المؤنة فيه اكثر نظرا الى الافتقار الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة
وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة
وهي متحققة في الغالب نعم قد يقال بانه لا بد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة
بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعيين بخلاف ما بناء على الاشتراك
للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فمن حجة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ
فيه حقيقة فان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها تابع لها ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقايق وانما رخص الواضع في
استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة فيقتصر على المجاز ولان معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات انما يترتب
على الحقايق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقايق حتى في كلام البلغاء فانه وان كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم
اكثر من الواردة في كلام غيرهم لكنها بالنسبة اكثر من الحقايق المستعملة في كلامهم كما يشهد به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها فكيف
ساير المخاطبات الواقعة من ساير الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقايق ومع ذلك فالاستعمال هو الحقيقة حتى يثبت
المخرج عنه وايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد والسبب الداعي هناك بعينه داع في في المقام
المقام اذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال وهو بعينه حاصل في الفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول
الشك في المراد وكون الامر هنا بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما يقضي
بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا
فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمله على ذلك المعنى عليه فان استعمال الاسد في الحيوان المفترس بمنزلة ان يقال الاسد الحيوان المفترس وكما انه اذا
ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته وايضا ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من
قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر انه طريقة جارية في معرفة ساير اللغات اذا اريد معرفتها اذ لم يعهد نص
الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم
المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي
ابتدأتها وحكي عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملآنا من غير قرينة في ذلك عندهم بين ما اذا ابجد المغني

اتحاد المعنى وتعدده ما لتهما انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في تعدد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه مجمعا والاستعمال

شاهد على الوضع ومن البين ان ذلك جار في تعدد المعنى ايضا انما يلتبس مستعمل اللفظ في المعنى المتعدد كاستعماله في المعنى الواحد في افادة الحقيقة

فان كان مدار التمسك كان مدار في تلك ايضا وربما يؤيد ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة

وعلمنا ذلك ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك لما

جرت على طريقتهم على ايضاح الحال في المجازات وتبيين الامر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دل على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر   ذلك

في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب

ومنها ملاحظة فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز فان المشترك لا اضمار فيه ولا نقل فيه لحصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز

وانه يصح الاشتقاق منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز فيه كذلك وهو باعث على اتساع اللغة وتكثر الفائدة وانه متعين ارادة لمعنى معينه

المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان الاشتراك

لا يتوقف استعماله الا على الوضع والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به والوضع النوعي الحاصل فيه وملاحظة

العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب الخطاء في فهم المطلوب في الاشتراك

المشترك اذ غاية ما يلزم حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا ففي المجاز مخالفة للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع ولذا يحتاج الى القرينة

الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال

في الحقيقة مطلقا وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب

حصول الظن بالاول مع شيوع الثاني ايضا وندوره في الاستعمال لغاية الامر ان يفيد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعد تعدد الاصل وشيوع

الفرع الا ان يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول

الوضع في خصوص واحد منها لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع لم يتم فلا

يترتب عليه فائدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقائق في المجازات مع اجتماع المعاني الالفاظ الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في

مضافا الى ان تلك الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة مع تميز الحقيقة من المجاز

في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك في الوضع ودعوى اتحاد المناط في المقامين بين الفساد فان قضية وضع اللفظ للمعنى

بعد ثبوته هو الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن ادم الى الان ولولاه لما امكن التفهيم

والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع

هناك ولا اشتراطها المذكور ومجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في صحة المعنى لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال امارة

الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه ولذا لم يعد ذلك من امارات الحقيقة

ومما اعتبر في عدم صحة السلب اما عن الثاني فبالمنع من جريان الطريقة على استعلام الحقائق المتعددة من مجرد الاستعمال بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع

الى امارات الحقيقة وملاحظة الترديد وهي الطريقة الجارية في معرفة الاوضاع كما هو الحال في الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في   بالقرائن

متحد المعنى وكان لاحد الوجهين المذكورين وهو الوجه فيما حكي عن ابن عباس لا مطلقا نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من

الاستعمال وهو خارج عما نحن فيه وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الاول واعراضهم عن القول به

في الثاني ومن البين بناء الامر في المقام على الثاني وهو حاصل بذلك ما ذكر في اثباته مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر

فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما عرفت من انه لا يقتضي الا اللزوم لا حصول العلم الضروري بذلك

العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقائق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها

لمعانيها فلو كان المعنى المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمناه في غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول

العلم الضروري ولا النظري بذلك في كثير من الحقائق والمجازات مأخوذ على سبيل الظن ونقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجازية بمجرد انتفاء العلم

الضروري به غريب هذا واعلم انه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا

واما اذا لم يثبت ذلك فاما ان يحكم ح بكون احدهما على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بان خصوص احدهما مع انتفاء

القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فعلى هذا لا يترتب هنا على القولين ثمرة ظاهرة كما مر من الاشارة اليه نعم قد يثمر ذلك في مواضع منها

ان يكون احد المعنيين مناسبا للاخر بحيث يصح كونه مجازا فيه لو فرض اختصاص الوضع بالاخر دون العكس اذ لا ملاحظة زمنه بين الامرين كما

في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح فيحكم بكونه حقيقة في خصوص احدهما مجازا في الاخر ومنها   من المجاز

انه لا يجوز التجوز في اللفظ بملاحظة مناسبة المعنى بشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازا ولا يجوز سبك المجاز نعم لو كان المعنى مناسبا لكل منهما

صح التجوز فيه هذا على المشهور واما على القول الاخر فيتضح ذلك مطلقا ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منهما بمجرد القرينة الصارفة عن الاخر على المشهور

اذ لم تكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما فينبغي التنبيه لا مواضعها

انه كما يتوقف

انه كما يقوى ترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا يقوى ترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلاثة وهكذا وبالجملة كان المجاز يتقدم
على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتأمل في جريان البعض في البعض الآخر وهو العمدة في المقام كما لا يخفى
ثالث ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما ولا يمكن كون اللفظ موضوعا بازاء ثالث يناسبهما بحيث يصح التجوز فيهما على فرض
كونه موضوعا بازائه لكن لم يجد اللفظ مستعملا في ذلك فلا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك لما عرفت لظاهر الاستعمال على نحو
ما يقتضي وحدة المعنى بعينه فان شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع لدوران الامر ثالثها لو ثبت وضع لفظ
لمعنى وكان مجازا في غيره لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او الطرد ووقع عليه بعد ذلك الكلام
انه لا كلام اذن في تقديم المجاز استصحابا للحالة الاولى الا ان يجري في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك او يقضي بالشك فيتوقف رابعها
لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله في احدهما واستعمل في الآخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في الحادث لم يحكم به من دون
ثبوته بل يبنى على الاشتراك الى ان يتبين خلافه ويحتمل ترجيح الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين آخرين وحصل الشك في
نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطارئ من جهة التعين وغلبة الاستعمال فلا ريب في انه منقول على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك
وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا لحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على
سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع او العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك يتجه وكذا لا يبعد البناء على
ترجيح الاشتراك ايضا ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايضا سيما مع ملاحظة
شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز كما سيأتي انشاء الله ثم ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايضا ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن
التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايضا ظاهر مما عرفت اذ الاضمار يعد من المجاز والظاهر ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز
لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال
في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر ويجري الوجهان في التخصيص ان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور والوجه في ترجيح الاشتراك والاتحاد
وجه تعدد المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة لمعنى مثلا ثم يستعمل في العرف في معنى
آخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا وقد ذهب العلامة
ره الى كل منهما في نهايته الاول محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي والثاني في المنية وكان الاظهر الثاني اخذا باصالة بقاء
الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يتخيل بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة او الوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول
بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه ممنوع بانه ليس مما يورث الظن به لشيوع الامرين غاية الامر ان يكون ذلك غالبا في الجملة وقد
عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد يقال ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعنى السابق وترك ذلك العرف كما يعرف
ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم
بالهجر وربما يؤيده ايضا ذهاب الجماعة اليه حيث انه لا مرجح للقول الآخر الا اصل العدم وهو من ذهب الى الثاني ايضا ومن التأمل فيما ذكرنا
ينقدح وجه آخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول او عند اهل ذلك العرف فيقوى ترجيح النقل
في الاول والاشتراك في الثاني في عرف غير العرف الاول وعند اهل ذلك العرف فيقوى بترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني
وكانه لا وجه له ثم انه قد يرجح الاشتراك بان قضية اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره توقف المشترك في افادة المعنى المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه
ان اريد بذلك اثبات اصالة عدم التوقف عليها فيترتب الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايضا فينبغي ان يقتصر فيه على القدر
الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا يجدي ذلك
بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر دوران الامر في كون احدهما ناسخا للآخر ومع الغض عن اصالة عدمه
لا اقل من التوقف في الفهم لاحتمال الامرين فلا يحصل اصالة عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة
بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا لاصالته وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فمرجعه ايضا الى الوجه الاول اذ ذكر
القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة فلا معنى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان
المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به اثبات ذلك في اثبات
قلة المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك ففيه مع عدم افادته ظنا في المقام معارض بوجوه ما يعارضه في جانب النقل ايضا ثم انه قد يقع
الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في آخر
ويشك في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايضا ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ايضا
ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقال النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة
المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان يجد اللفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك
في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى ذينك المعنيين في العرف او انه حقيقة فيهما من اول الامر

ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل وقضية اصالة تأخر الحادث وعدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الآخر معلوما من اصله
فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له ايضا فيتعين ترجيح ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيدور بين ثبوت وضعه لاحدهما ثم طرو وضعه للآخر ايضا فيما
في ابتداء الحادث على النقل الثابت قم ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في
حصول النقل وهجر المعنيين فيدور الامر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان في اللغة ونقله الى المعنى الثالث ولا ريب ان قضية الاصل ح بقاء الاشتراك
بين المعنيين قال لا يكون ثوب خز او داءانا بوضع الجون للاشتر ثم قال بعد ذلك لا يكون اسود فتاحج في وضع الجون للاسود ايضا حتى يكون مشتركا فيكون
قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من اول الامر او انه نسخ الحكم الاول بذلك من غير ان يكون هناك اشتراك بين المعنيين فيفرض هناك انتفاء
العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا وح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولانه يثبت باي دليل ظني اتفق عليه بخلاف النسخ فانه
لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على سائر الاحكام ولان غاية ما يلزم من الاشتراك الاجمال احيانا فيعطل
النسخ فان قضيته ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك فلا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة
من غير قيام شاهد عليه من النقل او الرجوع الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما يفيد ظنا به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع
احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هنا ايضا وقضية ذلك التوقف في حكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وان كان
البناء على حمله على معنى الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا للاول خارجا عن محل البحث سابعها الدوران بين النقل والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز ولا اعرف فيه
خلافا لاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول ولتوقف النقل غالبا على اتفاق العرف العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة
المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقائق
الشرعية فلا يكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين فترجيح المجاز ح يلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها
وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما يحكى عن البعض ترجيح النقل على المجاز لاجل ذلك فرع عليه ثبوت
الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور وهو موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى
كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل ذلك وبعده اذ ذلك من لوازم المجازية ويتفرع عليه ولا يجعل اصالة عدمها نافعا من جريان
الاصل في اصله لما عرفت من عدم معارضة اصالة عدم الفرع المترتبة على علية الشيء لاصالة عدمه فان قضيته حجية الاصل الاخذ بما يتفرع عليه نعم لما
كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امر بعيد عن نظر العقل على الاصل المفروض لم يكن معاضدا له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة
الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل بالعكس لشيوع التجوز في الاستعمالات مع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمالات بناء
في اثبات الاوضاع الى التخرصات وقد عرفت وهنه مضافا الى ان لزوم ضم القرينة اليه مقطوع به قبل حصول النقل فقضية الاصل بقاؤه
فان اريد من اصالة عدم ضم القرائن اصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق وان اريد به اصالة العدم مع
لزوم اعتباره فهو واضح ايضا اذ معه فظهر بما قررنا ان قضية الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز
ثامنها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص وبين النقل والتقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما بحسب الاستعمالات مضافا الى ان التزام التقييد
غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تعالى حرم الربوا فان الربوا حقيقة لغة في الزيادة
ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى اضمار الاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار انه يرجح اصالة عدم
الاضمار لا يثبت وضعا للفظ سيما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه بعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار ولا بد من التزامه الا ان يثبت وضع
جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل لكونه اكثر
ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان تحصى وربما كانت اضعاف المنقولات حادي عشرها الدوران بين النقل
والنسخ نفى البعض فيه ترجيح النقل عليه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ ولم نجد مبرهان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث الظن بالاول غير معلوم لطريان
النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية ولو سلم لعلنا في المقام فليست بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ
اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه ثم المقام الثاني في بيان ما يتعلق من احوال
اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمالات وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة
كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى المصنف التوقف في الترجيح فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي كما انه لما في كل من الامرين
من مخالفة الظاهر ولا ترجيح بحسب العقل للظن بحيث يعول الظن باحدهما ويمكن ان في التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في
الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل فيه بان نفي الاكثرية انما يبعث على المظنة ما اذا كان الطرف الآخر نادرا واما
اذا كان شائعا ايضا فافادتها للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يقال ان استعمال
العام في عمومه نادر بالنسبة الى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظاهر بين الامرين كان الظن ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان
اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العام الذي لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كان في الخروج
عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج الى الدليل ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص يكفي غيره بالاولى لوهن العموم بعد تطرق

المذهبين
اي ان ثبت النقل
شاد سهادو ذلك الامر
بين الاشتراك و
النسخ كما
ذ

ترجيح
التوقف

التخصيص فيه

التخصيص له حتى انه قيل بحجره وحده تبدل الحيثية في المثال ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب
اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد عن الحكم لا انه يحمل الامر في اكرم على الندب ويتوقف بين الامرين ثم ثالثها ما عرفت من شهرة القول بترجيح
التخصيص بنص جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه وقد يعرض
لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز او التوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص نادرا فهنا صور ثلاث ووجوه منها ان يكون المجاز مشهورا والتخصيص
بعيدا مرجوحا فلا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج معظم افراد العام من غير ان يكون في المجاز مزية باعثة
على رجحانه فالظاهر ترجيح المجاز ايضا لبعد التخصيص كذلك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه في بعض صوره ومنها ان يكون في المجاز مزية باعثة على رجحانه من غير
ان يكون في التخصيص ما يوجب وهنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة الى حيث يترجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة او يساويها فلا شبهة
اذن في ترجيح المجاز والا ففي ترجيحه على التخصيص اشكال والتحقيق ان ترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون الغلبة الحاصلة فيه شخصية
بخلاف غلبة التخصيص فانها غلبة نوعية والظاهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون المجاز نادرا والتخصيص كذلك
ايضا كذلك فقد يحتمل ح ترجيح التخصيص ايضا لغلبته نوعا والاظهر الرجوع الى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف ثانيها الدوران بين المجاز
والتقييد والظاهر ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظاهر ترجيح التقييد لظاهر فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا الى ان التقييد قد لا يكون
منافيا لاستعمال اللفظ فهو وان كان خلاف الظاهر الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفا للظاهر من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذي يتبع — فيما وضع له
في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وما لا يتجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني
فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخ عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد نص العلامة في التهذيب على تساويهما فيتوقف
الترجيح على ملاحظة المرجحات في خصوص المقامات وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما في مخالفة الظاهر ومجرد شيوع المجاز على فرض ثبوته
لا يفيد شيئا في المقام لحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام هذا اذا اختلف الحكم من جهة الابتناء على كل من الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف
كما في قوله تع واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز نظرا الى كثرته وربما ضم اليه اولويته وكذا الاضمار في محل المعز
بعد ثبوتها فيكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكى عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار وفيه
انه لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظاهر قطعا فان الظاهر مطابقة الالفاظ للمعاني المقصودة في الكلام فبعد كون الامرين
مخالفين للظاهر يجب التخريج وفيه تامل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة الى ذكره بل قد يعد ذكره لغوا فلا مخالفة فيه اذن للظاهر عبارات
المجاز المزدوج بنوع مقتضى الظاهر على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارية على الكلمات التي يراد بيان
معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط شيء منها كان في الحذف اذن خروج عن ظاهر الوضع الا انه جاز الوضع
ذلك مع قيام القرينة على المحذوف الا انما قام الدليل على المنع منه حسبما فصل في محله وح فقد يقال بكون التوسع في المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع
في الدال فكيف كان يكون ذلك ايضا نحوا من المجاز وقد يشير اليه عدهم الاضمار او بعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف ثم رابعها
الدوران بين المجاز والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظاهر فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة الى النسخ بالنسبة اليه وقد يكون — وللنسخ
النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغي اذن ترجيح النسخ عليه ايضا ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا
انه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك بل المراد به ما عداه لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه مع دوران الامر
بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذي مرت الاشارة اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان مندرجا في التخصيص المعروف
لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد لظهور الترجيح ح للبناء على تخصيص الحكم بالايام السابقة لظهور ان
انه قد يتامل في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام هذا ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق واما مع احتماله فيه كما هو الحال في غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت
نبوية يحتمل كونها هي الناسخة او امامية لاحتمال ورود ذلك لبيان احتمال كونها كاشفة عن الناسخ فالظاهر ايضا ترجيح المجاز لما قلناه وربما يحتمل التوقف في الاول
او ترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد كما في قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيتردد الامر
في المقام بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم وربما يقال بالتوقف في المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات
الموارد لشيوع الامرين وتساويهما في كونهما مخالفين للاصل ويرجح التقييد لضعف شموله للافراد بالنسبة الى شمول العام فان شمول العام لها بحسب
الوضع وشمول المطلق من جهة مقتضى ظاهر الاطلاق وانه لا تجوز في التقييد في الغالب بخلاف التخصيص وكانه الاظهر وقد يتامل فيما لو كان التقييد على
سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد اذ قد يتوهم ح كونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز ثم قد يتعين بعض ذلك ودوران الامر بين اخراج بعض
الافراد من العموم وتقييد الحكم فيما اراد لخروجه ببعض الاحوال كما في قوله تع اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يحتمل ذلك بالنسبة الى الامرين
من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران في المقام بين التقييد
والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا تامل اذن في ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو نوع
تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب اذن للقول بالتخصيص اذ الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم

الحكم بالنسبة الى المحال المفروض فيثبت اللزوم في ساير احواله من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت الملزوم وبالجملة اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور خروج
البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة لا بين الآنين حتى يجي الدوران بين التخصيص والتقييد هذا وفي كلام بعض الافاضل من عدّ ذلك من المسئلة كما ترى
سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظ ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح وربما
على القول برجحان الاضمار على المجاز يشكل الحال في المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص نظرا الى غلبته وشيوعه في الاستعمال الا ان سابعها
الدوران بين التخصيص والنسخ فعن ظ المعظم ترجيح التخصيص مطلقا وهو الاظهر اذ هو المفهوم بحسب العرف سيما مع تأخر الخاص بل الظ الاتفاق عليه ح وتقديم
التخصيص على النسخ ولما في النسخ من رفع الحكم الثابت وفي مخالفة الظ ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة الظ
العام كما مرت الاشارة اليه وايض قد عرفت تقدم المجاز على النسخ فيقدم التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول بترجيح
النسخ على التخصيص في الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى و
سيجي تفصيل القول فيه انش تع في مباحث العموم والخصوص عند تعرض المص ره ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل
منهما في ذاته حسبما مر واما بملاحظة الخصوصيات فقد يتقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا وكان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع
البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان في المقام ما يشهد بذلك او هو كلام اخر خارج عن المرام واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي
التخصيص والنسخ فالواجب التوقف ح في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بينهما في الحكم مع تأخر الخاص بالنسبة الى ما بعد وروده للزوم الاخذ بالخاص
ح والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده وانما الكلام في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا
الى ما عرفت من كون احتمال النسخ ح في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتأخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد
العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح
والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهضان حجة على المطلوب فلا بد من البناء على الوجه المذكور
ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت ولو قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع ويحتمل ان يجري الاستصحاب
مبنيا على التعبد فالمانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ
والحال فيهما كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظ ان الحكم بالتقديم فيه اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجري في كل
منهما نظير ما مر من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او حكى
على الوقف ويدل عليه ظ فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظ كما مرت الاشارة اليه ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظة
خصوصية المقام فان كان هناك قدر جامع اخذ به ولا بأس في غيره من التوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما
ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على الاخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة
نفس الموضوع له واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل من تلك الوجوه
الاستناد اليها في ذلك لتشبثه لا اعتمادا على الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن الطري بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين
المقامين ظ كما لا يخفى على المتأمل ثم ان هذا محصل القول في مسائل الدوران وقد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة
كل منها في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلابد اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة
في خصوص تلك المقام ولا يعتبر بها ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفلة عن ملاحظة ساير المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس
الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرنا مع ضم
ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن به اذ العمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة
على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به ولو كان فيه مخالفة لما قررناه في التراجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص
المقام بمثل ما مر من الوجوه ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررناه والظ جريان فهم العرف على ذلك كما مرت
الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجاز في الواحد والتخصيصين او التخصيص في الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرهما من سائر
الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين مثلا فمن حكم بترجيح احد الجانبين فالظ الرجوع الى
فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد رجح الواحد على المتعدد في المقامين بناء
على مساواة المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع متعددة
مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف ولنختم الكلام في المقام
بذكر مسائل متفرقة من الدوران غير ما بيناه ليكون تتميما للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينهما حيث لم ينصب
قرينة على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمال دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون اشتهاره قرينة معينة للمراد
لكن قد عرفت ان مجرد الاغلبية غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم يكن
شهرة موجبة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المعاني المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء

ما يفيد التعيين لا ما

ما يفيد التعيين كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من يذهب الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم
وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء على كون المراد منه احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فهو
الى المطلق وهما ضعيفان حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية والمجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل
في بعضها وعدم وروده في الآخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها والمشتمل على الاقل على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في محله ان يكون
ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك استنادا في تعيين المراد الى المرجحات والمناسبات بل لاقتضاء فهم العرف به فالبناء على ذلك مبني على فهم
العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسبما مرت الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي
الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل وح فان كان احدهما مندرجا في الآخر اندراج الخاص
تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الثاني بالاصل ان كان الحكم هنا مخالفا للاصل والاخذ به من جهة الاصل لا الاستفادة من اللفظ ثم
على الاول انما يتجه دفع الزائد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه وجزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا باجماع الكل والا فمع دوران
فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث ادلة البراءة انشاء الله ولو علق عليه ثبوت
تكليف مخير فالظاهر ان علمه بثبوته ادا مع ثبوت الحكم او الاكثر ما يفيد بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك اخذ
بالاقل او الاعم عملا بالاصل ولا اخذ بالاخص والاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الآخر
فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا له دون الآخر
والا يرجع الامر فيه الى التخيير والطرح والرجوع الى اصل البراءة او الاحتياط حسبما يبنى عليه ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا
للاصل والآخر مخالفا له اخذ بما يوافق الاصل لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول
لحكم الاصل فالتأسيس اولى منه وهو ضعيف والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة على صرفه عن المعنى الحقيقي وكانت هناك
معان مجازية ودار الامر بينها فان كان الكل متساويا في التقرب من الحقيقة وفي البعد عنها وكذا في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال في لزوم
الوقف في الحمل والحكم باجمال المراد الا ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيه ح على حسب ما فصلنا في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله على جميع
المعاني المجازية نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة الصارفة وهو فاسد جدا اما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ
في المعنيين ولو كانا مجازيين فظ واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه
من ابعد المجازات في الاستعمال فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه الفاضل
في ... حيث قال ولو انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل لا على الجميع فلعدم ... ولو لم يتعين الارادة واما البدلية
فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في معنييه وهذا ايضا كما ترى في الوهن لبعد الاستعمال المذكور
جدا عن ظاهر المخاطبات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك في معنييه غير قاض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به
الى اجمال المشترك حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون الاطلاق على الكل ابعد الوجوه فكيف يتجه على القول به حمل
اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففي اسناده ذلك الى القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك في معنييه ما لا يخفى وكانه تخريج منه تفريعا
على القول المذكور وانت خبير بانه لا يصح التفريع في المقام فانما يتفرع ذلك على ما تراءى من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسبما مرت الاشارة
اليه وعلى القول بظهور المشترك في جميع معانيه اذ لا يتجه الكلام على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما
ذكره في بيان كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محله كيف وهو جار في المشترك ثم ان نصب ما ذكره هو الحمل على الجميع
على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي او النهي او دخل عليه اداة العموم وكيف كان
فالوجه المذكور ايضا بين الفساد ولا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون لاختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة
وشدة علاقتها وبعد الباقي وضعف في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وندرة الآخر في الاستعمالات دون الباقي وكل من الوجهين
المذكورين باعث على تعين المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط
والمناسبة الجلية الباعثة على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة وفهم العرف هو المناط في ذلك والمدار هو الاقربية وشدة
الارتباط والمناسبة وفي كلام بعض المحققين ان الاقربية للعلاقة والاشتهار المقتضي بنفسه للتعين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة
في المجاز وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في استعمال اللفظ المفيد الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام الاقرب من المجازات بعد تعذر
الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة الغلبة والاشتهار بالمرة بل لو كان الفهم من الجهة المذكورة لزم اعتبارها ...
الانتقال اليه من البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل منع وانما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى بدون الاحتياج
الى المجازات وهي قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب دونه ومن الواضح ان مجرد القرب من الحقيقة لا يقتضي شدة الحاجة اليه فالكثرات نفس
المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا في الفهم الى المرجحات العقلية والمناسبات الاعتبارية
بل لانه يفهم اهل اللسان ويتبادر ذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسبما ذكرناه فالمناط في الاقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على

انصراف اللفظ اليه بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية في الجملة وقد مرّ ان ذلك انصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها
الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ونسبة انصرافها الى نفي الصحة الى نفي الآثار والفوائد المطلوبة كما في لا علم
الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ونسبتها ايضا انصرافها التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها فلا اجمال
في شيء من ذلك واما ثانيا فلان الحاق المشكوك بالاعم الاغلب وعليه يجري الامر في الحاق اكثر العرفية ولا بد من كون الشهرة بحيث توجب
انصراف اللفظ اليه في العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة بمجرد الاشتهار غير كاف فيه بل لا بد من كونها بحيث توجب انفهام المعنى من
اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يقتضي اشتهار المجاز الى مساواته للحقيقة او رجحانه عليها
فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه ومرجحة على سائر المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وهذا ايضا
ظاهر وذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فيها بعد قيام القرينة الصارفة
عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية او مجاز آخر فيحمل على الاول نظرا الى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني
المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل ومن البيّن ان ما عداها ليس كذلك فيتعين الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره
بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع جميع الالفاظ المتداولة عند تأمل مشكوكة استعمال الشارع — اذ ليس م
لها بحيث يحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة نعم هو ظاهر في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة
والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون من جهة الشهرة والغلبة بل لما هو المشهور خلافه كما يجيء
الكلام فيه انشاء الله هذا ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعني الشهرة والقرب الى الحقيقة في بعض المجازات فتقديمه على الخالي عنهما واضح وكذا
على الخالي عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمال وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما يشكل الحال اذن
في الترجيح والظاهر مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب الى الحقيقة المرجوحة فلا بد من ملاحظة الراجح
منها والاخذ بمقتضاه ومنها اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح لم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل — ترجيح الحقيقة م
يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال يعزى الى ابي حنيفة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العامة والخاصة منهم الغزالي والبيضاوي
والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والفاضل الخراساني والفاضل الخوانساري وجماعة من المتأخرين البناء على التوقف وعدم ترجيح
احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكى القول بالتفصيل ايضا حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا — عب
عنها كيف وقد شاع تخصيص العام في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا يرتاب في حمله على العموم حتى يقوم
صارف عنه وحجة الثاني ان غلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن وحجة
الثالث تكافؤ الظن الحاصل من الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء
مداليل الالفاظ وفهم المراد منها على حصول الظن اذ لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية على التعيين والتحقيق
في المقام ان مراتب الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ و
ترجيحه على سائر المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ولا تكون تلك الغلبة بالغة الى حيث
يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق اللفظ وقد تكون غلبة استعماله فيه فوق ذلك
بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الحقيقي فلا ريب اذن في التوقف وعدم جواز حمله على احدهما من دون قرينة دالة عليه
وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى ويكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن الحقيقة فيتعين
القول بترجيح المجاز الراجح وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة القرائن لا يعتبر ان تكون علمية
بل يكتفي فيها بالمظنة لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام قضية الاجماع على حجية الظن فيها ويجري ما ذكرناه في مراتب الشهرة بالنسبة
الى سائر القرائن المنضمة الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل ظن الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له نعم يوجب وهن الظن
الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك فيغلب الظن الحاصل من الوضع فيتضح بالوقف عن الحمل على الحقيقة او المجاز فلا يمكن الحكم
بشيء منهما نظرا الى انه لم يوجب الحمل على المجاز الثاني فانعدم من الحمل على الحقيقة ايضا وقد يترجح على ذلك ايضا فيقضي بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي
وحمله على المجاز على اختلاف مرتبته في الظهور فلا يبقى الامر في اللفظ دائرا بين حمله على الحقيقة او المجاز بان وجدت قرينة صارفة حمل على
المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يتراءى من ظاهر كلماتهم بل هنا لك واسطة بين الامرين وهو التوقف عن الحملين لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف
بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع من الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب تردد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع
له والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واول مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد حسبما مر تفصيل
القول فيه فظهر بما قررنا ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهما الدليلان الاخيران اخذا بان للغلبة نوع
ما ذكر مدرجة الاشارة ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وما ان الثاني منهما اخذا بان عن محل الكلام
لخروج اللفظ معهما عن حد المجاز وانه راجع في الحقيقة وما تقدم من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حد

الحقيقة كيف

الحقيقة ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى اشتهر ان اكثر اللغة مجازات والبناء
على كون العام مخصصا قبل ظهور المخصص نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بما لا يخفى لما عرفت على مطلق الغلبة
الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى لولا قيام القرينة على توقف الذهن على الحمل على الحقيقة بحسب المقام بين الناس من البين ان استعمال
المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك وكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي مسالك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ
في خصوص مجاز او مرتبة من التخصيص مضافا الى كون الاستعمال هناك مقرونة في الغالب بالقرينة المتأخرة ومثل ذلك الغلبة لا يوجب
ترك اللفظ غالبا عند الاطلاق على نحو ما اذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرائن المقارنة يعلم بالحال
فيه من ملاحظة الخارج كما لا يخفى على المتأمل على ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقائق نوعا غير ظاهرة بل من الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات
العرفية والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقائق دون المجازات وانما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعاة بعض النكات فان اريد بما اشتهر
من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد عرفت الاشارة اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك
مهجورا وقامت قرينة على عدم ارادة الاخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور والحمل على المجاز فان كان معنى المجاز مشهورا في الاستعمالات
فالظاهر تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى حقيقيا او التوقف بين الحمل عليه وحمله على معنى
المجازي وجهان ومنها انه اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب الى الحقيقة او الابعد منه تعين الاول مع كون نوع
خاصلا بالتعين لكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول
النقل بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل سواء كان باعتبار استعمال
اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة لاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا كذا قيل وانت خبير بانه ان علم تحقق الغلبة غلبته
بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا يجري للشك وان تحقق الاقربية بغير ذلك من الوجوه فان لتفرع النقل على غلبة الاستعمال وهي انما ينبغي شدة الحاجة لا مجرد
القرب من الحقيقة كما هو الشان لو جي في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة كونه غالبا في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية
معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه وكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض
بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة وعدمه فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل
عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه فيتعين بملاحظة ذلك المعنى المذكور هو الشائع في استعماله لا فتقار غيره الى القرينة المعينة
مما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع او الائمة واختلف معناه بحسب اللغة والعرف العام فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بانه
العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه وانما الاشكال فيما اذا لم يثبت احد الوجهين ودار الامر بين الحمل على كل من المعنيين
فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ والعلامة والشهيد الثاني وغيرهم القول بالثاني وهو الاظهر اذ
الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل
وملاحظة كتب اللغة لبيانهم غالبا المعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك حكم الاكثر ممن عرفت رايهم بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا من التتبع المذكور
الباعث على الظن بالمراد وقد حكى بعضهم غلبة الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة حجة اخرى على ذلك لبعثه على
الظن الكائن في المقام وربما يستدل على ذلك ايضا باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وبانه لا يجوز للشارع حمل اللفظ
لاجمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولا ذلك لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاجمال وجود معنى لحمله في اللغة واستمراره الى زمن
صدور الرواية بقوله يا كل بالاتفاق وانت خبير بوهن الوجهين اذ لا يبعد استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل فيما دونها ايضا ولو سلم فليمنع
اليه من النبي وسنا قبل لتحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع فالعرف اذن في زمانهم بل وكذا في زمنهم اذ المفروض احتمال المذكور وحصول النقل
بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من جهة استبعاد اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل ولذا ادعى بعضهم
اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شان نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مدلول الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها بحجة
القول بتقديم اللغة اصالة تأخر الحادث اذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل ويضعف ان الاصل المذكور لا معول عليه في المقام الا بعد افادته
الظن بمؤديه لما عرفت من ابتناء اللغات على الظن وحصول الاستفادة من العبارة بمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من
التتبع ومصيرا لاكثر اليه كما عرفت ولابد هنا عليك ان قضية ما ذكرنا انه لو شك في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك
مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل
من المعنيين المذكورين ان افترقا وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون اثباتا للغة بالترجيح من جهة استقلال الاصل اذن اشارة وعدم
مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ ودار الامر بين ذينك المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب مبنيا على
العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار الشريف الاستاد ويحكى القول به عن ظاهر التمهيد والثاني محكي عن العلامة
والثالث مختار جماعة من المتأخرين منهم صاحب الوافية واختاره في الفوائد الحائرية وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام انه
اذا صدر الخطاب من خصوص المتكلم وكان عرف المخاطب عرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحدا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك

على معنا الثانى علی الاحتمال المحکی ... [illegible]

الشم

العرف وكذا اذا لم يكن للمحل او المخاطب والمتكلم عرف مع اتحاد العرفين او تخصص الحال فيه في عرف المحل او المتكلم او المخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى انحصار العرف في معنى واحد وان اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم العرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل او موافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب او موافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للآخر فهذه ايضا وجوه سبعة يقع الكلام فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الغالب من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه ان ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم وليس ذلك الا من جهة ظهور تنزيل الكلام على ذلك مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعته في الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه يزاحم الظهور المذكور حتى يقضي بالتوقف بين الامرين فالظاهر المذكور يتبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على التكلم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعليم او فائدة اخرى واورد عليه بانا نسلم من الغلبة المذكورة انما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل تتكلم عادة وانها ما خفيت على من يذهب الى خلاف التقسيم المذكور وفيه انه لا يتوقف الغلبة في معظم المحاورات مع حصول الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه فيقضي ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة وهي غير متحققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجه اذ لا يبعد خفاء الغلبة المذكورة عليه وكم له من نظائر في سائر المباحث مع انه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك مما يبادر الى ترجيح عليه وقد يومي اليه ملاحظة ما احتجوا به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد دلالة القرينة وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم ايضا وقد ورد ان النبي والائمة عليهم السلام انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالتوقف كون اللفظ اذن مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وظهر ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القرائن حسبما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف البلد فالامر فيه اظهر وظهور الحمل على العرف المذكور مما لا ينبغي التامل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات نعم قد يتوقف بعض الافاضل في هذه الصورة ايضا وليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب عرف المحل فلا يخلو المقام عن اشكال لا سيما مع متابعتهم عرف المحل كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه فللتوقف فيه اذن مجال سواء وافق عرف المخاطب الاول وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم متعلقا ببلد المتكلم فيقوى ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه في المقام فلا يبعد ترجيحها مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب لو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال وان كان ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلثة فقوى تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من التقدير انما اذا كان المتكلم عارفا بعرف المخاطب او المحل واما مع جهله بهما فلا تامل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما فلا يحمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم او المخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض او يكون المعنى الثابت عند بعضهم هو المعنى اللغوي او العرفي وبالجملة المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم او المخاطب والمحل اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات الحادي عشر

انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية وعنها اقوال ثالثها انها غير موضوعة لشيء من الامرين وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والمهيات مع قطع النظر عن الوجودين رابعها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع قطع النظر عن الوجود والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة عنها خالية عن ابهام فبالحري توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون وضعها للموجودات الخارجية على ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يكون وضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك فالموضوع له هو نفس المفاهيم لكن لملاحظة امر من ان تكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعتبر الوجوه الثلثة باعتبار كونها خارجية وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كان رابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها ان تكون خارجيا او ذهنيا او اعم منهما ولو كان تقديريا كما في الممتنعات او لم يكن تقديريا ايضا الا بنحو من الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراك

في ان وضع الالفاظ للامور الخارجية او الصور الذهنية

المفروض فلا يكاد

المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض حصولها فالمراد بوضعها للصور الذهنية اما نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة
لما يطابقها في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او لما يطابقها في الذهن ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة على الصور الذهنية الدالة
على ما يطابقها بحسب ما ذكر فتكون تلك الامور الخارجية او الذهنية مدلولة للفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث نفسها في
كونها معلومة وانما عبر عنها بالصور لاتحادهما معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينهما بتحليل العقل واطلاق الصورة على ذلك مما لا مانع
منه وقد تكرر اطلاقها عليه في كلماتهم ويحتمل هنا ايضا وجوه اخر في بادي الرأي كان يكون المراد بوضعها بازاء الصور والادراكات نفسها او يكون
المراد وضعها بازاء المفاهيم المقيدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او ملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ
ذلك شرطا او شطرا على حسب الاحتمالات المتقدمة لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا والظاهر ان شيئا من ذلك مما لا يقول به احد اصلا اذ لا معنى لكون
الالفاظ اسامي للامور الذهنية بنفسها ضرورة دلالتها على الامور الخارجية قطعا والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة والاستفادة
غالبا والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك وكذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع
له او قيدا فيه واضح الفساد اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام فيه ايضا والمراد بوضعها للمفاهيم ثم مطلق المفهوم
الشامل للحاصل منها في الذهن او الخارج وان لم يكن القول منصوصا بعد الحقيقة او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها بحسب ما
ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه وبعرفت مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا ثم انه
قد يشكل فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون الوجود الذهني ملحوظا في وضعها
على احد الوجوه المذكورة نعم هناك معان لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها لكنها امور كلية نعم فلا يصح التعبير
عنها بالجزئيات وقد يقال بان اسماء الاشارة اذا اشير بها الى المعاني الحاصلة في الاذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون الموضوع
له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتأخرين الا ان حمل كلام المفصل على ذلك لا يخ عن بعد وكان المقصود منه الوجه الاول وان كان التعبير عنه بما ذكر غير خال
عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات اذ عدم ثبوتها للوجود الخارجي لا يقتضي باعتبار الوجود الذهني في وضع اللفظ
بازائها هذا ولا يذهب عليك بعد التأمل فيما قررنا من الاقوال المذكورة الفرق بين هذه المسألة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مدلول الالفاظ
وصدقها حيث يمكن القول بكل من الوجهين على كل من الاقوال المذكورة ولم يعتبر الاعتقاد في الموضوع له بناء على كون الالفاظ موضوعة بازاء
الصور الذهنية بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول بوضعها للامور الخارجية نعم فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو
ما يعتقد انه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي او الذهني فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلقة للاوضاع هل
هي الامور الخارجية او الصور الذهنية وغيرهما وهذا القائل قد زاد عليه زيادة فجعل الموضوع له هو الامر الخارجي لكن على حسب الاعتقاد او الصورة
الذهنية للشيء على حسب الاعتقاد وان لم يطابقه بحسب الواقع ويشهد بالفرق بين المقامين انه لم ينقل هنا قول بالتفصيل والقول بالتفصيل مذكور
في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مدلول الالفاظ مذهب سخيف قد اعرض المحققون عنه واطبقوا على فساد القول به ولم يقل
به الا شذوذ من الناس ممن لا تحقيق له ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من الفساد ولا يدرى ان العبرة عندهم في الاعتقاد بما هو مدلول اللفظ
هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب او المكلف وظاهر المحكي عنهم التعميم وهو لا يجري في الاخبارات الا ان يفصل في ذلك بين المقامين واما الخلاف في المقام
فهو معروف بين الافاضل الاعلام ثم ان الحق في المقام هو القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية مطلقا بالتفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان الالفاظ
انما وضعت للاشياء بالنظر الى حصولها اللائق بها وان لم يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث
حصوله في الخارج وبملاحظة كونه امرا خارجيا وان لم يتحقق له حصول في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظيته الموضوع له في القضية المقدرة فان
المراد بالانسان في قولك كل انسان حيوان هو الانسان الخارجي حيث حكمت على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد
والتراب ثقيل ونحو ذلك فان المقصود بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم تكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللائق بحالها هو
الوجود الخارجي فالموضوع له تلك الماهيات بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه لكن الملحوظ في
وضع اللفظ بازاء تلك الماهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمفهوم الملحوظ حال الوضع
لم يوضع له اللفظ بملاحظة صورته الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء كانت حاصلة في الذهن او في الخارج ليكون حكاية عن الاعم من الموجود
في الذهن او في الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارجي فالمفاهيم التي من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكور
ونحوها انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجية واذا لم توجد في الخارج اصلا كالعنقاء بل ولو كانت ممتنعة في الخارج كشريك الباري
فانه انما يراد به الامر الخارجي المشارك للباري في صفات الكمال واما ما لم يكن من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجي كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها
فهي ايضا قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانا للافراد الموجودة بوجودها اللائق بحالها وان كان حصولها في الذهن والحاصل ان الكلية
ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصورا عند العقل بل من حيث كونه عنوانا لملاحظة
تلك الحيثية الحاصلة في المفاهيم الكلية من الانسان والحيوان وغيرهما وان كان حصول تلك الحيثية في الذهن خاصة واما ما كان من شأنها ان
تكون في الخارج وفي الذهن معا فهي موضوعة بازائها بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة بازاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنوانا

للافراد الذهنية او الخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بلاحظة تحصلها في ظروفها اللايق بحالها من الذهن والخارج من غير ان يكون ذلك
التحصل جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك الجهة سواء كانت تلك الحيثية حاصلة لها في
الواقع او لا وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كك اما في الذهن او الخارج او ما يصح تقدير وجوده كذلك كما في العنقا
وشريك البارى واما ما لا يكون له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على
حسب التقدير كاللاشيء واللاموجود ونحوهما فقد يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق في ذاتها من حيث كونها مدلولة
لتلك الالفاظ ومقصودا فهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللايق بحالها اذ تلك الالفاظ موضوعة
بازائها من تلك الحيثية قلت لا شك ان الوجود الخارجي والذهني غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفي وامثالهما بل الملحوظ فيه هو مفهوم
العدم المحض وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا في العقل قد وضع له لفظ العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا
تحقق له في الخارج والكون اصلا بحيثية هي حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثية
حقيقة العدم هي حيثية البطلان والليس المحض وهي تلك الحيثية يراد بتلك اللفظة فالحال فيما وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو سائر المفاهيم
غاية الامر ان حيثية الحقيقة في سائر المفاهيم متحصلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك
الحيثية فيها هي حيثية العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودي بها بان يتعلق بها الوضع قلت لا مانع من ذلك فان المفهوم
المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل ويتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونها موضوعا له هي حيثية اخرى
يظهر ذلك بملاحظة ما قرروه في الجواب عن شبهة الحكم على المعدوم المطلق بعدا مكان الحكم عليه فصار المتحصل ان تلك المفاهيم انما يكون متعلقة
للاوضاع من حيث كونها عنوانات لحقايقها في نفس الامر من غير فرق بين ان يكون حقايقها قابلة للوجود الخارجي او الذهني او كليهما معا
او غير قابلة لشيء منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها هي حيثية الوجود والتحقق كما في مفهوم الوجود
او حيثية العدم والبطلان كما في مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها من غير فرق
بين الصور المذكورة اصلا ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عندنا التجرد عن القرائن هو ذلك اذ لا ينساق منها الى الذهن
الا نفس المفاهيم على النحو المذكور مع قطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج ولا لحاظ حيث يشمل تصوراتها الذهنية بل انما ينصرف الى تلك
المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن الا من جهة كونه لملاحظة ما عين اللفظ بازائه ومرآتا لمعرفته نعم
من حيث حصولها عند العقل مرآة لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها وهي بالحيثية الثانية قد وضع اللفظ لها الا ان
حصولها في الذهن انما يكون على الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهني والخارجي
على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود وعدمه من غير تحقق الحصول بالوجود الذي يقيد به ولهذا يصح حمل العدم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوز به
لو كان الوجود مأخوذا فيه شطرا او شرطا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة سلب المفهوم من تلك الاسامي بحسب العرف عن صورها الذهنية نصوا
الحاصلة عند العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها غير حصولها في العقل دل ذلك على
عدم وضعها للصور الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرفت ان الحقايق التي يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ
قد تكون امورا خارجية وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها فتعين القول بوضعها للمفاهيم على
النحو الذي ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة
لنفس الصور من حيث كونها مرآتا لملاحظة ما تعلقت به فاذ ليس الملحوظ بالدلالة الا الامور الخارجية بالمعنى المذكور من غير ان يكون الصور
الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها مرآتا لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح فيما مر في المقام في بادي الراي الا انه
فاسد بعد التامل في العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآتا لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح فيما مر في المقام الا ترى انه يصح
ان ينفى في العرف ان الصورة الحاصلة من التمر في الذهن ليس تمرا وان لحظ مرآتا لملاحظة الحقيقة الخارجية من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة
اصلا وبالجملة انه يصح سلب التمر مثلا عن الصورة الذهنية منه سواء لحظ ملحوظة بنفسها او مرآتا لملاحظة غيرها فالظاهر ان المعاني التي يحتاج الى
التعبير عنها في المخاطبات انما هي تلك المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنية لو وجوداتها الخارجية وانما وجودها في الخارج من جملة
احوالها فينبغي ان يكون الالفاظ موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجية والذهنية قد تكون مقصودة بالافادة فالموضوع بازائها هو
لفظ الوجود لا بان يكون موضوعا لعين الوجود الخارجي والذهني لعدم امكان حصول الوجود الخارجي في العقل ولا حصول الوجود الذهني
الحاصل في ذهن في ذهن اخر ومن البين ان الغرض من وضع الالفاظ هو حصول المعنى في الذهن بواسطة اللفظ بل بوجه من وجوهها على الفهم ما لم يكن المذكور
الصادق عليه وهو عنوان كاشف عنه ومرآت لملاحظته وقد تقرر في محله ان المعلوم بالوجه انما يتعلق العلم حقيقة بذلك الوجه فليس الموضوع
له هنا ايضا الا المفهوم حجة القول بوضعها للامور الخارجية ان من قال اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت العبد ونحو ذلك انما يريد ذوات من الدار
ودخلت البلد الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة انما يريد من تلك الالفاظ الامور الخارجية كما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفية فلو
كانت هي الموضوع لها فهو المدعى والا لزم ان تكون تلك الاستعمالات كلها مجازات من جهة مشاركة كلها لتلك الامور الخارجية لصورها

المفهوم
[illegible]

الذهنية وهو

الذهنية وهو واضح لفساد لا دائر الى بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة
تلك الصور الذهنية فقضية الدليل المذكور اخذنا دار بالحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المتداولة وهو مع ما فيه بناء على الاصل
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما
استعملت في الامور الذهنية من حيث كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية
فقضية الدليل المذكور ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن وذلك مما لا يتوهمه احد في المقام كما مر واما وضعها
للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية والموصلة اليها فلا اذ غاية ما يسلم من ملاحظة الامثلة المذكورة وغيرها
هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى
الامور حيث جعلت مرآة لملاحظتها ليقع الحكم عليها ثانيها المعارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من الممتنعات وغيرها كشريك الباري
واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرؤس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في
الخارج حتى يتعقل كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها المعارضة ايضا بما يثبت لها احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن
مثل قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن
ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان المفهوم من
تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء وهي مستعملة فيها قطعا الا ان يكون المراد منها الصورة الحاصلة
في الاذهان الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك مما يعلم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم
من تلك الالفاظ في تلك المقامات فان قلت لا شك ان الانتقال هناك الى الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع ان المفروض
حصول الانتقال الى الامرين كما انه يحتمل ان تكون مستعملة في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة
حيث انه لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعملة فيها من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها
الانتقال الى الخارج فان الانتقال الى الصورة من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية قلت لا ريب ان الصور الذهنية
الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة الخارج بها فليس المفهوم
من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية ليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غير ان الانتقال اليها في الواقع انما
كان بواسطة صورها وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني فان دلالة اللفظ على اللفظ على
المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه بمعنى اللفظ في الحقيقة عين العلم بمعناه الحاصل من الدلالة اعني الصورة الحاصلة فتلك
الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتامل ويمكن دفع الثاني بانه انما يتم المعارضة المذكورة اذا كان المراد من وضع
الالفاظ للامور الخارجية وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجي جزء المدلول او قيدا فيه ولو اريد وضعها للامور الخارجية بمعنى كون
الملحوظ فيها ذات لو كان وجودها فتقديري بحسب ما تقدمت الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم قد يصح المعارضة بمثل المعدوم المطلق والشيء ونحوهما
والتزام التجوز في المذكور بالتخصيص غير بعيد لندرة هذه مع امكان القول بوضعها للامور الخارجية ايضا مصداقها في الخارج لا محققا ولا
مقدرا ودفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها اذن مجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر ان المتبادر من الانسان
والحيوان ونحوهما ليس الا الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان وح فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون
المراد بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قربت المعارضة بالنسبة الى لفظ النوع والجنس والفصل ونحوها فهي من الاصطلاحات الخاصة
ولا بعد في الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايضا ولا يذهب عليك ان التزام التخصيص في المقام وتمامه مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية
على الوجه الثالث واما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر من ملاحظة ما قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه
غير مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للماهيات من حيث هي ولا تجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية لحصول الماهيات في الخارج الا ان
يدعى كون تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من كونه
اخص من المدعى لعدم جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للاعم كالزوجية والفردية ونحوها
فالتزام التخصيص اذن يرجع الى القول بالتفصيل حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل
التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون بحصول الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة وهي التي ينتقل
اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة الامور الخارجية والة لمعرفتها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم
بحصول الصور لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة
صورها فانه بها يحصل ادراكها طريق العلم بها ومع ذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان الانتقال اليها بحصول صورها
لا ان المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلتا ان الصورة الحاصلة اذا اخذت مرآة للخارج ووضع اللفظ
بازائها من تلك الحيثية كان المنتقل اليه ولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه في الواقع هو الصورة اذ لا تكون المنتقل

اليه بحسب

اليه بحسب الغرض فهو الامور الخارجية لا انها موضوعة من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت لكم تعلق الوضع بما يحصل الانتقال
من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه مع الغض عن تحقيقه وتمام ما ذكره من الاحتمال كان في هدم الاستدلال
ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم اختلاف الشيء في الخارج وقد رأينا التسمية
ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بيان ذلك ان من رأى شبحا من
بعيد ثم يشتبه انسانا اذا اعتقد ذلك ثم اذا اعتقد شجرا يطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقد حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء
من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لورد ان يكون الاطلاق في غيرها مما هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا فتوارد
الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية شيئا واحدا ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون اوضاعها متعلقة بالصور الذهنية حيث
دار الاستعمال الحقيقي مدارها وكذا لو ظن الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقائقها
مختلفة متباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ
بازاء الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كان التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه وجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة
فليس اختلاف التسمية بسبب اختلاف الاعتقاد لازما للقول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة للامور الخارجية على حسب اعتقاد
المتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير ملاحظة لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه لتغير التسمية
مع عدم اختلاف المسمى بسبب التشبيه واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذن من الطرح دوران التسمية مدار
اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده ويدفعه انه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة
بازاء ما يعتقده المتكلم خارجيا حتى يكون الاعتقاد مأخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم ولا حاجة في بيان
مضمون اعتقاد المتكلم ان اريد اعتباره فيه وقد قام الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اريد به وضعها للامور الذهنية
من حيث كونها مرآة للخارج فيرجع بعد ذلك عن التعبير المذكور الى تعبير مراد القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور رفض القول بكونها موضوعة
بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا حاجة لذهاب احد اليه حسبما قررناه مرتبا ومن ذلك ان تنزيلهما الكلام المستدل وارجاعها
للقول الاخر الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجية الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا
في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وكذا هكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كونه الموضوع له هو الامر الخارجي
وعندنا ان ذلك لا يصحح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في الاطلاق نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال
غلطا ولا ملاحظة احدى الحقيقة والمجاز نظرا لعدم اندراجه في شيء منها ومن البين خطأ الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح انه خلافه بالبديهة
شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على هذا القول تكون الالفاظ موضوعة
بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع فينبغي ان لا
يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها اذ البناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد اذ لا داعي للفرق
تسمية ماهية اذ من البينات ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا القائل بوضعها
للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى تعتبر المطابقة
نعم تعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها هو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة
المطابقة للهوية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها ملاك التسمية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال
اللفظ في المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستند الى غلطية الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يقال انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية
لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على
حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا قضية ذلك عدم صدق الاسم
في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتهما والقول بكون المناط في صحة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية
بقي فيصح توارد الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد فيتم هذا الاحتجاج ويجري ذلك على القول بوضعها للصور الذهنية دون
القول بوضعها للامور الخارجية فكم بحسب تغيرات الاعتقاد لا يصح الاستعمال بحسب الواقع وانما يصح بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف يتبين
بحكم الغلط حسبما مر ومن المعلوم خلافه فكيف كان فلا شاهد على وضعها للامور الذهنية ولم نعرف من اوجب صحة الاستعمال على القول بالمدرك
غاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطية الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغير التسمية مع تغير الشبح ان اريد به تغيره
الاسم بالنسبة الى من يعلم به وليس ذلك الا لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة ثم ان
الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية ولكن الحال لو اريد تغيره بالنسبة
الى من يعتقده بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح استناده الى ذلك نظير ما مر من الاحتجاج الثاني
المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح عدم ملاحظة الاستعمال الا في حال

ويدفعه ...

وبعد فعمّا عرفت من انّه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة
الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا تقضي بتجوّز في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين ان
كان هناك فرق بين الوجهين حسبما عرفت وان اريد بوضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل وح لا يجوز اطلاقها على الامور الخارجية
اذ لم يصح حمل تلك المفاهيم عليها لمغايرة الامرين فيتبع استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل اشتد تلك الخارجية ايضا بانها لو كانت موضوعة
بازاء الصور الذهنية لوجب ان ينتقل اليها عند الاطلاق ويتبادر ذلك الى الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير
التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من احتمال كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس تصور الادراكات بنفسها فعدم الالتفات
الى نفس الصورة بعد الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسبما عرفت تفصيل القول فيه وما التحقيق في الجواب ان القائل
بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر وثمرته مطابقة الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال الالفاظ
في تلك المعاني واطلاقها بحسب المراد من طريق الى معرفتها حتى تستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها فنقول ان اطلاق الالفاظ المذكورة
على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او باستعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر كذا
وهذا الحجر كذا وهكذا اما على الاول فمن البين انه ليس استعمالا فيه لتلك الالفاظ الا في معانيها الخارجية مع مغايرة الامرين مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك
الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح مما لا مجال لانكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب ومنه يظهر وجه
لضعف ما يراد الاول بناء على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه جاريا على اعتقاده وكذا اخبار او اذا ما قد ذلك تمام يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما
على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الحقيقية وانما اطلقها على الشبح المفروض من
جهة اعتقاد مطابقته لها وكونه فردا لذلك المعنى وحصول ذلك تطبيقه في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي غاية الامر ان التطبيق لا يشترط
واطلاقه على ذلك الفرد من جهة اعتقاد انطباقه فيها معه واتحاده بها فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا
لوضوح استعماله فيما وضع له غاية الامر ظهور كون استعماله في ذلك المعنى في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة التي استعمل اللفظ فيها وا
ذلك من قبيل استعمال الشجرة في الحجر مثلا حتى يرد ذلك فلا دلالة اذن في الدعوات المذكورة على وضع الالفاظ للمعاني الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك
كل غاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحته عدم وضعها للامور الخارجية وبمجرد ذلك لا يتعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها
موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب
في الاخبار اذ ليس ما وضع له اللفظ ح الا الامور الموجودة في الخارج فاذا كان اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج اذ ليس مدلول اللفظ
الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر ايضا فان الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا
بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها والجواب تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة
العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب حضور المدلول بالبال سواء طابق الواقع اولا فالمناط المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاصل
في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم واعتقاده لا الامور الخارجية
المطابقة لنفس الامر فيكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية لكان مدلول الكلام
هو تلك النسبة فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك وح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة
الخارجية وعدمه فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور ورابعة بانها اخص من
المدعى فانه انما يفيد عدم الوضع للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الادراك الحاصل في الذهن انما يؤخذ مرآة
لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة
اليه وح فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفاؤه هذا اذا كان المطلق استعماله
فيما وضع له واما اذا فرض استعماله في غير ما وضع له على المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا ينفع ايضا في الكذب الا ان يلاحظ الكذب بالنظر
الى ظاهر اللفظ وغيره مما لا يخفى ومع الغض عن ذلك فيحصل الثاني الى الترجيح المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو بين واضح البطلان
والدلالة ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني ما عرفت من وهن الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا على هذا القول واخذ العلم في
معاني الالفاظ مذهب سخيف تام الدليل القاطع على فساده مضافا الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث
ان ما ذكر مبني على ان يكون المقصود وضع الالفاظ للصور الذهنية بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لم يذهب اليه
احد واما اذا اريد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج او للمفاهيم المقيدة بكونها معلومة حسبما مر فلا يرد ذلك اصلا
مضافا الى انه لو بني الامر في القول المذكور على ما ذكرنا فاللازم ح عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشترك
الورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر الذهني والمفروض انه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة
وعدمها فلا وجه لالزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع انه اذا [illegible] ثبت ذلك في المركبات الخبرية يثبت في غيرها
فانه اذا ثبت في النسبة مثلا فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتم الحكم في سائر الالفاظ حتى الانشاء اذ لا فارق بينها في ذلك قطعا

انما المستفاد التحقيق في الجواب ان يقال ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية الماخوذة مع الوجود شطرا او شرطا واما القول بوضعها للماهيات بملاحظة وجودها في الخارج او على النحو الذي اخترناه فلا دلالة له فيه على بطلانه اصلا اذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها كذلك وجودها في الخارج اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع كان صدقا والا كان كذبا والقضايا تستعمل في معناها الحقيقي على الوجهين ومع الغض عن ذلك فمن البين ان غاية ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع للامور الذهنية لامكان وضعها للماهيات لا بعينها ان الالفاظ ما وضع للمعدومات كالممتنع او الممكن وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجية فيتفرع عليه كلا لان ذلك يقتضي وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع للماهية من حيث هي عند ثبوت الكلية بذلك ان غاية ما يفيده ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها للامور الخارجية على ما ذكرناه فلا وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها في الخارج ولو مع وجودها كذلك ثم يتم ما بالنسبة الى المحال واللاشيء وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج وقد عرفت الاشارة اليه بحجة القول بوضعها للماهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او الخارج انها المنساق من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لمعانيها على وجود تلك المعاني ويصح الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه انه ان اريد بالماهية المفهوم من حيث كونه عنوانا للمصداق بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلنا وان اريد بها الماهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن والموجود في الخارج فالتبادر المدعى ممنوع بل من البين خلافه اذ لا يتبادر من الالفاظ الا المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للماهيات الا ان ذلك لو تم انما يجري بالنسبة الى الكليات واما الامور المتشخصة فلا يعم القول بوضعها للماهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس ماهية الانسان من حيث هي اذ ليس هناك مع قطع النظر عن الوجود شيء متميز عن ماهية الانسان ليتحصل بانضمامها اليها ماهية متشخصة بل ليس في مرتبة التشخص الا الماهية الكلية بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود فهي انما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر آخر من العوارض الخارجية او امر نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا خارجيا واذا انضم اليها الوجود الذهني كانت شخصيا ذهنيا فالوجود هو الامر الذي نسبته الى الماهية لو عقلت نسبة الفصل الى الجنس لحصل التشخص بجنسه فصيرورتها شخصيا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين اليها ومن البين ايضا استحالة حصول كل من الوجودين في ظرف الآخر فيستحيل ان يحصل كل من التشخصين كذلك فالتشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج كما ان الذهني لا يكون الا في الذهن اذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجية سوى الماهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية سوى المنضمة الى الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للماهيات من حيث هي الشاملة للموجود منها في الذهن والخارج فيتم ما ذكر من التفصيل قال بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص له عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجود في الذهن او الخارج وضعها للذوات او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وصفا قيدا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا يصح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا فالرد والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه قلت ان صح ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية او الذهنية من عدم تعين الماهية مفهوما الا بعد ضم الوجود بانه لا يكون هنا شيء وراء عين الوجود الخارجي او الذهني يوجب تعين ذلك المفهوم ثم كيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي والذهني اليها وبعد فرض عدم تعين الماهية بملاحظة الخارج الا بانضمام الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فيه ومع ذلك كيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناعه كذلك وان قيل بامكان تعين الماهية بحيث تكون مفهوما يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكره وهو الحق فحينئذ يبطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان الجزئي مفهوما حاصلا عند العقل كما ان للكلي مفهوما كان على ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم الجزئي الخارجي مرآة لملاحظة الخارج جار بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي حسبما قررنا فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل جعل النزاع في المسألة مبنيا على النزاع في مسألة العلم بالذات فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة يكون معلوما بالتبع من جهة انطباقها عليه جعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة نظرا الى انه الملتفت اليه والصورة مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشأن في الامور التي تجعل مرآة لملاحظة غيرها فان من شأن المرآة ان لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسام للامور الخارجية فعلى هذا ربما يراد قول آخر في المقام وهو كونها اسامي للامور الخارجية في الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسألة فبناء على ما ذكر من الابتناء يتفرع عليه القول بالتفصيل في هذه المسألة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسألة لفظيا بارجاع الخلافين الى التفصيل المذكور فيكون النزاع في هذه المسألة ايضا لفظيا بناء على صحة المبنى المذكور ولكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط

المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن

تلك المسئلة

لهذه المسألة بالمسألة المذكورة وأي مانع من أن يكون المعلوم بالذات هو الصورة ويكون ما وضعت الألفاظ بإزائه هي تلك الصور نظراً إلى أن الحاجة إلى
التعبير إنما هي تلك الأمور دون صورها الحاصلة عند العقل والوضع إنما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس إلى التعبير عنه غالباً في الأحكام المتداولة
بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بأنفسها سواء كان المعلوم بالذات هو الصور أو ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها
للصور الذهنية كون تفهيم تلك الأمور الخارجية بواسطة لحاظ معانيها وجعلها مرآة لملاحظتها فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة بحسب
ما تقرر سواء كانت معلومة بالذات أو بالتبع وأنا إلى الآن لم يتبين لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسألة على تلك المسألة وكأنه توهم ذلك
من جهة كون المعلوم بالذات أعرف في النظر وأبين عند العقل فينبغي أن يكون الوضع بإزائه وأنت خبير بعد وضوح الدعوى المذكورة أولاً وعدم تفرع الحكم
المذكور عليه ثانياً إذ مجرد الأعرفية عند العقل غير قاض بوضع اللفظ بإزائه لدوران الوضع غالباً مدار الحاجة وتعلق المقصد في المخاطبة
فجعل النزاع في المسألة مبنياً على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ إذا كان الموضوع له موجوداً حال الوضع ثم
انعدم من أنواع الخلاف وكذا الحكم بكون النزاع لفظياً من تلك الجهة غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسألة لفظياً بإرجاع الإطلاقين إلى التفصيل
المذكور في كمال البعد وما يتخيل في توجيهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الأمور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل
بكون المعلوم بالذات هو الأمور الخارجية على الحكم بذلك بالنسبة إلى الأمور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الأمور الخارجية
هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الأمور الخارجية فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين إلى التفصيل المذكور غير
متجه لابتنائه على أن يكون المراد بالأمور الخارجية في كلامهم هو الموجودات الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الأمور الحاصلة بصورها سواء كانت
من الموجودات الخارجية أو لا وعلى اشتباه كون الصور معلومة بالذات في الموجودات الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور أن المعلوم بالذات
بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة أو المعلوم الذي يحصل العلم بها فبالنظر إلى كون الصورة هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي الصورة
إنما يكون بتوسطها يتجه الأول وبملاحظة كونها للعلم مرآة لملاحظة المعلوم والانكشاف فلا تكون تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا
معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل الإطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد بل بين الوهن مضافاً إلى ما في التفصيل
من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم إذ لا نجد فرقاً بين المعلومات الموجودة وغير الموجودة في كيفية العلم بها كيف ومن البين عدم الفرق
في الإدراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله أو زواله إذا اعتقد بقاءه على حاله وربما يتوهم حصول الفرق بين القسمين فإنا نجد من أنفسنا
في القسم الأول الالتفات إلى أمر خارج عنا بخلاف الثاني إذ لا نلتفت إلا إلى ما في أنفسنا وإذا رجعنا إليه كما ترى لوضوح كون المنكشف في المقامين
هو نفس الصورة بذاتها وإن لم نكن نلتفت إليها كذلك لكونها مرآة لملاحظة المعلوم أو إنما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين وقد عرفت أن المراد — والمعلوم م
بالأمور الخارجية هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج أو لا مضافاً إلى أن ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة على الموجودات
الخارجية بل هي حاصلة في المعدومات أيضاً إذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير فالملحوظ هناك الخارج عن أنفسنا بالوجه المذكور أيضاً وما
قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من أن المعلوم في الأمور الخارجية هو نفس الأمر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الأمور
هي المعلومة بالذات بخلاف الأمور الغير الموجودة فبين الوهن إذ قضية ذلك تخصيص المعلوم في الأمور الخارجية بالأمر الخارجي من غير أن يكون
هناك معلوم أمر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع
فإن ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد يجعل النزاع في المسألة لفظياً من جهة التصرف
عليها في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للأمور الخارجية على ذلك بتقديم النظر إلى كونها في مقابلة الصور بنفسها فهي أمور خارجة عن
تلك الصور من حيث كونها إدراكات وإرجاع القول بالتفصيل المذكور بناء على أن القائل بوضع الجزئيات الخارجية أو الذهنية للأمور الخارجية
أو الذهنية إنما يعني بها المفاهيم الجزئية التي لو وجدت كانت في الخارج أو الذهن وحمل القول بوضعها للهيئات على إرادة المفاهيم على الوجه المذكور
فيرجع حينئذ مرجع الجميع إلى القول بوضع الألفاظ للمفاهيم كلية كانت أو جزئية ولا يذهب عليك أن حمل كلماتهم على ذلك لمجرد احتمال
فإن كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظياً فلا بأس به وإلا فلا شاهد عليه مضافاً إلى أن حمل القول بوضعها للصور الذهنية على إرادة
المفاهيم من حيث هي في كمال البعد وإطلاق الصورة على المفاهيم وإن ورد في كلامهم لكن إطلاقها على الماهية المعلومة نظراً إلى اتحادها مع الصور
وأما إطلاقها على الماهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الإطلاقات والتقريب في ذلك بأن الماهيات التي توضع لها الألفاظ لما كانت معلومات حين الوضع
كان الوضع بإزاء المعلومات وإن لم يكن بملاحظة كونها معلومات فقد أطلق الصور بملاحظة ذلك على الماهيات المعلومة لا يخرج عن بعد واضح عند ملاحظة
كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس الماهيات أيضاً وإن كانت معلومة حين ملاحظتها وقد عرفت بعده عن ظاهر الإطلاقات واعلم أنه لو بني على كون
النزاع في المقام معنوياً فلا ثمرة يترتب عليه ظاهراً وإنما هي مسألة علمية لا يتفرع عليها شيء من الأحكام الفرعية إذ لا شك على الأقوال في كون المقصد
بالألفاظ هو الأمور الواقعية سواء كانت هي مقصودة من تلك الألفاظ أولاً لتكون موضوعة بإزائها مستعملة فيها أو كانت مقصودة بواسطة صورها
الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم ما وضع الألفاظ بإزائها مطلقة أو مقيدة بحضورها عند العقل كما هو أحد الوجوه المتقدمة نعم قد
يتوهم على الوجه الأخير توقف أداء المكلف به وادفاعاً على العلم بكون ما يأتي به هو المكلف به كما إذا قال ائتني بشاة فإنه لا يكتفي في صدق الإتيان بالمأمور به
بمجرد الإتيان بالشاة ثم إتيانه بفرد يعلم أنه من أفراده ويدل على أن حضور المعنى غير معتبر في وضع اللفظ بإزائه فإذا أتى بشاة غافلاً عن كونه شاة فقد

[illegible]

ان بناء وضع اللفظ انما للمرادات ان يعلم بالوضع له وكذا الواقع بالصدق معتقد اختلاف اشكالا في كونه مصداقا للاجماع علمه بما كلف به من مصداق اتيانه بتلك الطبيعة
المعلومة وان لم يكن انه يراعي ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا عن الطبيعة التي كلف باتيانها غافلا عن المصداق ايضا لزم
عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور ثانيا ان تحقق المأخوذ في تكليف به مبنيا على الوجه هو تحققه عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى المذكور به
بالطبيعة الخاصة عند تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال ام لا نعم لا يتم ذلك على اطلاقه في العبادات وهو كلام آخر لا ربط له بهذه المسألة
ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفريع ثمرة على الخلاف في المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول
بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا ثمرة اذ الكلام في مستند الحكم وهو من ذكر ومن قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا بالتلفظ واجاب بان ذلك
ايضا التلفظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزم منه عدم الامتثال في الاقراء مع الغفلة عن صورها الذهنية وكذا لو تقول به
يلزم بناء على القول المذكور جواز النظر الى المرأة الاجنبية في الخارج اذ مقتضى الاصل حمل اللفظ على حقيقته التي هي الصور الذهنية دون الامور
الخارجية وهكذا الحال في امثال ذلك فلا بد من التزام ذلك والتزام التجوز في جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الادلة على بطلان القول المذكور بانه
اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنية وملاحظة الحكم بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور
الخارجية قال وهذا من اهم المباحث في ابواب كثيرة تترتب عليه من الثمرات مثلا امر الشارع بايقاع الصلاة في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن نجاسة
او امر بترك المحرمات وغير ذلك مما تعلق به التكاليف الشرعية فلو قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد المكلف لزم دوران الامر مدار
ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسألة المذكورة وتفرع الامرين
عليهما مبني على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصورة الحاضرة نفسها لا من حيث كونها مرآة للواقع وقد عرفت انه لا يحتمله احد في
المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء في اداء العبادات وامتثال الواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيلات وكذا
في سائر الاحكام الجارية في العادات او التزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات وهذا مما لا ينبغي ان العاقل لا يتفوه به ومثله لا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا
ان يعد ثمرة وتفريع الثاني مبني على الخلط بين هذه المسألة ومسألة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان
اعتبار ذلك مما لم يقل به احد من المحققين وان ذلك من توهمات بعض المعاصرين نعم قد وقع ذلك في كلام جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ
كالطاهر والنجس بحسب التفريع نظرا الى ما يفيده بعض الاخبار وهو كلام آخر ومما يستطرف في المقام ومما قد يستند الى الاوهام من تفريع حرمة النظر الى صور
الاجنبية في الماء والمرآة او المنقوشة في الحائط او القرطاس وهو ايضا ناش من الاشتراك المتوهم في لفظ الصورة نعم لو ذكر مكان ذلك تخيل الصورة
الاجنبية امكن التفريع بناء على الخيال المذكور ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من اسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان يكون الزمان جزءا من مدلولها ولا بمعنى اعتبار اتصاف الذات التي تجري عليها بمباديها
في خصوص الحال التي يحكم فيها بثبوتها للموصوفات بها ليلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون اطلاقها على ذلك
في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة لخصوص ذلك او لما يعمه فهي حقيقة في ذلك في الجملة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان حقيقة في الماضي على كونها
ذلك مصداقا حقيقيا لما وضع له وقد نص جماعة من القائلين بكونها حقيقة في القدر المشترك بانه لا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما
قد يتوهم في المقام وكذا لا خلاف في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال او اريد اثبات ذلك المفهوم له حال الحكم نظرا الى
حصوله في المستقبل فيكون الثبوت للعنوان في تلك الصفات هو الثبوت في الجملة الشامل للثبوت في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا الى تلك
الملاحظة وظاهر ما حكي في الوافية عن شرح الكوكب في ذلك ان اتصافها هو الثبوت في الجملة الذي احتمال كونه حقيقة في الاستقبال ايضا لما ذكره ان اطلاق
النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي فان اراد بذلك حكمهم بمجيء المشتق للاستقبال كما نصوا بمجيئه للماضي والحال ففي كونه حقيقة فيه نوع منع
مع علمنا بانه للحال بالمعنى الذي سنقرره ولذا رد الاستاذ الى آخره نعم اسم الفاعل في ضارب غدا كما قد يحكى عنه فهو مما هو من وجوه
سيما مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا اذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق فما يظهر من
غير واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى وسيظهر لك حقيقة الحال وقد وقع الخلاف في
صحة الاطلاق حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين او اقوال بالنظر الى الاشارة اليها وقبل الخوض في المسألة وبيان الاقوال فيها والادلة لا بد من
بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصد احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا
بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة بالمبدأ بالنظر
الى حال الاتصاف والتلبس به وان كان ذلك التلبس في الماضي او المستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة الا انه لا قائل
باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون الاطلاق فيما على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا عندهم وهذا مع غاية ظهوره بل الخطر فلذا
المشتقات منصوص به في كلامهم بل حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ
في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني
زيد وهو يتكلم وسيجيئني زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في الماضي والاستقبال فيتم كل منهما كلا من حال النطق وماضيه ومستقبله نظرا الى اطلاقه
الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة استظهار كونه حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل الخ

انما يتصرفان

انما ينصرف مع الاطلاق الى ما تلبس به حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكي عن ظاهر كثير من العبارات وتعين
تعيين ان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يوجه ذلك بما يأتي من الاحتجاج بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة
في الماضي بما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في كلام العضدي حكاية الاتفاق عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق
اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم بالمجازية في قولنا ضارب غدا اذ ليس اطلاق الضارب في قولنا ضارب امس
او ضارب غدا الا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا ظرفا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل انه قد اطلق الضارب على الموضوع المذكور
باعتبار حال صدقه عليه من الامس او الغد سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس والغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد به صدق ذلك
المفهوم مقيدا بملاحظة حصوله في الامس او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدأ فعلى الاول
قد حمل على الذات الغير المتلبسة في الحال الا باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر
الى حال تلبسه به من الماضي او المستقبل وحمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا بالنظر الى حال
التلبس فهو الآن يحب صحة الحمل المذكور انه من دون حاجة الى التأويل تأملا وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال
في دعوى الاتفاق المذكور قلت كلامهم في المراد غير خال عن الابهام وكثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه من ان
الاطلاق الضارب في المثالين على سبيل الحقيقة حسبما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت
ذلك المفهوم له في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف فاذا قيد بذلك كان تجوزا عن مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب
بالفعل بثبوت المبدأ للذات في احد الازمنة الثلاثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة على حصول ما هو حاصل له في المقام من تلك
الازمنة الا انه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وقضية الاطلاق في قولك زيد يكون ضاربا غدا ان قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا
مجاز اصلا واما قولك ضارب امس فيبتني المجازية وعدمه فيه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي والحال فلا شك في
صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين وان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كما
والتجوز في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان النسبة فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع
على المجازية في المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه ان تم انما يتم بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه
بالنظر الى كلام العضدي في غاية البعد لظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الآتي مع انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف
الموضوع بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدأ في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة
على ذلك ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة
المذكورة في مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم له في زمان الماضي والمستقبل وعلى الوجه الثاني اثبات
المفهوم المقيد بحصوله في الماضي او المستقبل بالنسبة الى الحال ثم انه يكون دعوى الاجماع المذكور مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان
فلا ينبغي التامل في كون المشتق حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق وينبغي حمل ما يتراءى منافيا له لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه
لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض لما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات مع الاطلاق الى اتصافها به في حال النطق كما في قولك
زيد قائم او عالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد اذ قضية الحمل هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبة
الى الحال فيكون حال النسبة هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق
وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى التلبس به بعد ذلك
كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي اتفقوا على كونه مجازا وقد يحمل بخلافه هو الملاقي على
المتلبس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم على ما سيجيء الاشارة اليه عند
بيان الادلة بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال النسبة او لما حصل له التلبس به في الجملة سواء كان في الحال
او الماضي ليكون اطلاقه في الصورتين حقيقة ثانيهما المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على نحو ما في الحال في
الافعال والظاهر انه مما لا كلام فيه ولذا اوهم بعض العبارات عدم دلالتها على الزمان كذا ذكروها من جملة الاسماء وعدم اندراج الزمان في مدلول الاسماء
من المسلمات المشهورة كما هو ظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها مضافا الى وضوح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان الزمان جزءا من مدلولها لدل
عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان كذلك منه فيتراءى من كلام القائلين بكون المشتق
حقيقة في الحال ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه على سبيل التضمن ولذا احتمل بعضهم الخلاف فيه بين اهل العربية والاصول في دلالة المشتقات
على الزمان وهو توهم ضعيف اذ ليس في كلام اهل الاصول ما يومي الى كون الزمان مدلولا تضمنيا للمشتقات كما ستعرف ذلك من ملاحظة اقوالهم
وادلتهم في المقام والاظهر انه لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل التقييد ايضا بان يكون قد اخذ احد الازمنة الثلاثة قيدا في مدلولها بحسب
الوضع ويكون ما وضعت بازائها هو الذات المتصفة بالمبدأ المقيد الاتصاف في الحال لان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا لما عرفت من ان
القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق الاتصاف في الجملة وليس مقصود مشترك بين الماضي

والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقق استعمالها في الأزمنة نظرا الى ان الاستعمال يقتضي كونها حقيقة في الكل مع الاستصحاب بالاجماع فيبقى الباقي
لا دلالة فيه على ذلك لانفصام ذلك الاطلاق للفظ باعتبار الاتصاف في الماضي والحال او الاستقبال لاستعمالها في خصوص كل من تلك الازمنة كيف ولو
اريد ما يتراءى من ظاهرهم لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمن كما في الافعال وقد عرفت وضوح فساده فتحصل السند لاهم
انها قد اطلقت على الذات المتصفة بالمبدأ في اي من الازمنة الثلثة وحينئذ فاذا دل الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتصاف اللاحق فالاصل المذكور يقتضي
كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل سواء كان في الماضي او الحال وذلك مما لا ربط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطرية او الشرطية كما لا
يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة
في القدر المشترك وسيظهر لك ذلك من ملاحظة ادلتهم ايضا واما القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك الا كونها حقيقة في الذات المتصفة
بالمبدأ على ان يكون اتصافها به حاصلا حين اطلاقها عليها اطلاقا على ذات لابد من اتصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الاطلاق و
اين ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها
عليها في الحال وسيجيء توضيح الحال فيه ايضا ثم على انك قد عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس ليست بالحال المعدودة من احد الازمنة وان
اندرجت فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيما وضعت بازائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال الزمان
مدلولا التزاميا لها بالمعنى الاخص للمشتقات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة الفعل على المصدر وعدمه على القول الاخر لكون مجرد الاتصاف
ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك
لا كان يتجه على نحو ما قلناه بل واستفدنا من كلامهم حسب ما ستقرره ايضا فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع المذكور باخذ الزمان في مفاهيمها لا
على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من القولين ثم التقييد باحد الازمنة الثلثة حسب ما حكي عنهم ثالثها ان المشتقات التي وقع
النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء التفضيل والاوصاف المشتقة كالاحمر والاصفر والحمراء والصفراء
ونحوها من الصفات وربما يتوهم خروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل لظهور الوضع للاعم في الاول والخصوص الحال
في الاخيرين ويضعفه اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير بها لتمثيل في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل
للجميع وقد عرفت تفريع غير واحد من الافاضل على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع انه من قبيل اسم المفعول ثم انه كما
تعميم النزاع فيها لسائر احوالها وانواعها من غير تقييد لمحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور في كلمات جماعة من
المتأخرين على وجوه شتى منها ما ذكره التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان
والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة ومنها ما ذكره الشهيد
الثاني طاب ثراه والاسنوي وجماعة من المتأخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرأ على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام
في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجازية قال بعض الافاضل المتأخرين لم نجد ذلك في المحصول
ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد حكي
التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والاسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين من جانب القائلين
بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسألة وعدم تعرض احد من المتقدمين للتقييد بل ولا جماعة من المتأخرين وتصريح جماعة
منهم بان تلك التقييدات انما نشأت بين المتأخرين وليس هنا نتعرض لجامع كلام الاولين ويشهد له ملاحظة ادلتهم في المسألة حيث استندوا فيها
الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومنه حدث التجاء كل من الفريقين الى التخصيص حيث ناقش بما ينافي الحكم بالاطلاق ورأوا ظهور
فساد القول باطلاق الاشتراط او عدمه فنبهوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث كما هو الظاهر يكون تخصيصها
المذكورة في بعض الوجوه تفصيلا في المسألة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاوائل وليين في المقام قولان احدهما عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق
المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وعزاه جماعة الى اصحابنا الامامية
مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني واسنده في المبادي الى اكثر المحققين ونسبه الطوسي الى الاكثر وقد ذهب اليه كثير من العامة منهم
عبد القاهر والشافعي ومن تبعه وحكي ذلك عن ابن الجبائي والمعتزلة وعزي الى ابن سينا وغيره ثانيهما القول باشتراط البقاء وعزي الى الرازي والبيضاوي
والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه دون غيره وعزاه في النهاية الى قوم الا انه قال
في اثناء الاحتجاج ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع وهو يومي الى حدوث القول المذكور ايضا وكونه خرقا للاجماع ولبعض المتأخرين
من اصحابنا تفصيل آخر وهو ان المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف
ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد او لا وان لا يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات
فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق بل يقول ان الامر في كل لفظ مدار ما هو مبدأ فيه فنحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبايع والمشتري
حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل في اسماء الفاعلين الاول نظرا الى الغلبة ووضعها للذات الاصل في الصفات المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضا فيلحق المشكوك بالغالب فيدق بخروج اسماء المفعولين لبناء على

من الامور المذكورة في المشتقات من كلمات علماء الاصول فيما ذكره الفاضل دلالتها على الزمان مع تصريح جماعة منه عفي عنه

المذكورة عن محل

المذكورة عن محل النزاع حسبما أشرنا إليه بصحة القول بعدم اشتراط البقاء بوجوه أحدها الأصل فإنها تستعمل تارة في الحال وأخرى في الماضي فيه والأصل في
استعمال في معنيين أن يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر إذ المتبادر من القائل والضارب والمحسن والكريم
والبائع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي سواء كان في حال صدوره أو بعدها ولذا نجد الفرق بين قولنا ضارب وضارب الآن
وهكذا في غيره وليس ذلك إلا لإطلاق الأول وتقييد الثاني ثالثها عدم صحة السلب فلا يصح سلب القائل والضارب ونحوهما عمن وقع منه
القتل أو الضرب وانقضى فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعا لما يعمه رابعها أنه يصح قطعا أن يقال عرفا على سبيل الحقيقة لمن وقع
منه القتل في اليوم السابق إنه ضارب أمس وقاتل فقيد فيلزم صدق المطلق خامسها صحة تقسيمها إلى المتلبس بالمبدأ في الحال والمتلبس به في
الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين سادسها صحة تقييدها بالحال والماضي فتقول زيد ضارب الآن وضارب أمس من غير
تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في أحد الأمرين لزم أحد المذكورين سابعها أنها لو كانت حقيقة في الحال خاصة لكان إطلاق المؤمن على الغافل و
النائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدأ فيهم ومن الواضح خلافه لقيام الإجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الأحوال من غير شك ثامنها أنه لو اعتبر
في صدقها التلبس بالمبدأ في الحال للزم أن لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال والتالي بحكم ما تقدم مثله أما الملازمة
فظاهر إذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال وأما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والآمر
والناهي ونحوها على أحد إذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب وقد تبين أنه تدريجي الحصول غير قار الذات فلا يمكن اجتماع أجزائه
في الوجود وليس الكل والجزء متشاركين في الاسم ليكتفي في صدق التلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام في الكلام والصدق
والكذب والأمر والنهي أما الأول والأخيرات فلكونها أسامي للحروف الصادرة على الترتيب على وجه لا يمكن الاجتماع بينها في الوجود تاسعها أنه لولا
الوضع لما تم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة على وجوب حد الزاني لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع
إلى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق
وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت أنه خلاف التحقيق فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة
الاستدلال بهما على وجوب الحد إلا على من كان مشغولا بالزنا أو السرقة متلبسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه
على ما ذكر عاشرها ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار وعن الصادق ع بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما
وليس لو في خبر في ذلك لا صدق الظالم عليه بذلك وإن تاب عنه وفي خبر آخر عن النبي ص إلا أنه قال أنا دعوة أبي إبراهيم فسئل عن ذلك فذكر ما أوحى
الله إلى إبراهيم من جعله إماما للناس وسؤاله ذلك لبعض ذريته إلى أن قال قال لا أعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال إبراهيم عندها
واجنبني وبني أن نعبد الأصنام قال فانتهت الدعوة إلي وإلى علي لم يسجد أحد منا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فإن الظاهر منهما أن من
سجد للصنم لا يناله العهد وليس ذلك إلا لاندراجه في الظالم حادي عشرها اتفاق أهل اللغة على أن اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولولا
صحة إطلاقه على الماضي لما أمكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير منتج لوضوح أن غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله
في الماضي فهو مما لا كلام فيه إلا أن يقال إن اتفاقهم على الحكم المذكور يشير إلى كونه معنى حقيقيا نظرا إلى ظهور حكمهم بكونه معنى المشتق واختصاصه
بحكم مخصوص في ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليهما العضدي أحدهما أن أهل اللغة على صحة ضارب أمس والأصل في الإطلاق
الحقيقة ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد إلى الأصل المذكور في متعدد المعنى إلا أن يرجع ذلك إلى الوجه الأول وهو خلاف ظاهر التقرير
المذكور مع أنه موهون أيضا بما عرفت مضافا إلى أنه لا حاجة إذن إلى الاستناد في صحة استعماله إلى إجماع أهل العربية على صحة الاستعمال المذكور
إذ جواز إطلاقه على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه ثانيهما أنهم أجمعوا على أنه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلا حقيقة لما
أجمعوا عليه عادة وتوضيحه أنهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل فيما إذا أطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل فقد اتفقوا
على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه هو أيضا من جملة المشتقات فظاهر إجماعهم يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي
ويوهنه أن ما أجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض إرادة ذلك فيمكن تصحيحه بإطلاق الفاعل على المتلبس
في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى وقد يقرر ذلك بوجه آخر وهو أن لفظ الضارب بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه فقضية الاتفاق
المذكور أن يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظرا إلى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم
نظائر هذا الاشتباه في موارد أخرى يأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى ثاني عشرها أنهم قالوا في تعريف اسم الفاعل إنه ما اشتق من فعل لمن قام به فلفظ
قام هو القيام في الماضي وقضية ذلك كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الإجماع على كونه حقيقة في الحال في الجملة لزم أن يكون على
ما يعمهما وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما أن حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال مضافا إلى كونه أبعد من الوجه المذكور مدفوع بالإجماع
فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدأ في الجملة سواء كان في الماضي أو في الحال وهو المدعى والجواب عن الأول بما عرفت من ضعف الاستناد إلى
الأصل المذكور في إثبات اللغات سيما إذا كان استعماله في القدر المشترك غير متحقق الحصول كما في المقام مضافا إلى أن الإطلاق على الماضي
غير ثابت في كثير من المشتقات كالأحمر والأصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها فهو أخص من المدعى ودعوى انتفاء القائل
بالفصل في المقام محل منع على أن المنساق من الأمثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل المجازية في غيرها ولا ريب أن ذلك أقوى في الدلالة من

وأما الثاني والثالث فلأنهما متعلقان بالخبر وهو غير حاصل في الحال أيضا كما عرفت

الاصل المدعى وقد يورد عليه ايضا بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الآخر والقول بالاشتراك بينهما رفعا للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم على كونه حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقيا او مصداقا حقيقيا له لا على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادي النظر واما عن الثاني فبما عرفت من انتفاء التبادر خلافه ايضا في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر الغير بالاشتراك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسبما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى الماضي للنطق وان كان بملاحظة حال التلبس به فهو لا يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد به عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى التلبس به في الماضي فهو على انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة حسبما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب امس في المثال المفروض ليس من محل النزاع لاستعماله في حال التلبس حسبما بيانه وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الاطلاق ان اريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتصافه بما عن الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضا من قبيل الاطلاق على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فهو صدق المقيد لا يستلزم الا صدق المطلق على نحو المقيد اقتضاء بعد المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصوله الآخر واما عن الخامس فبعد ما عرفت من دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق في ضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق وهو على من انقضى عنه بملاحظة التلبس به في الوقت الملحوظ في الاطلاق عليه مع تسليم صحة التقسيم بالنسبة الى حال التلبس وما مضى ايضا فهو انما يجري في بعض الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام المدعى على انه معارض بصحة السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسبما اشرنا اليها وبنحو ذلك يجاب عن السادس واما عن السابع فاولا بان التصديق حاصل للنفس في الحالين المذكورين غير انه غير ملتفت اليه فيهما وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وما يقال من ان التصديق والالتفات الى حصوله كيف ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك يتوقف على تصور اطرافه والحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في النفس غير الالتفات الى ذلك الحصول واقصى ما يسلم انتفاء الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحالين وما يمر لتيهما وما قد يقال من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير صحيح كيف وليس التصديق الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يستدل ذلك في طريان الجنون ايضا اذ لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصل له من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من الالتفات اليها كالسكر والاغماء فابدال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن عليه على سبيل الحقيقة غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ان في كل المجنون لم يكن بعيدا بل ربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وثانيا بانه اخص من المدعى او غير مطابق للمدعى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدأ فيه حدثيا وغيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما كان المبدأ فيه حدثيا فهو غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعكس صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا استوفى منه الكفر والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة خارج عن المقام ورابعا بالتزام عدم صدق المؤمن عليه على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد مرت الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير محقق في المقام وثالثا بانه ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود واما عن التاسع فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال التلبس بالزنا والسرقة ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة ورابعا بالمنع من استعمال المشتق في الآيتين المذكورتين وانما استعمالهما في الماضي باعتبار الحال الملحوظ في الاطلاق حسبما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الغض عن اسنادهما بعد وضوح دلالتهما على المدعى اذ غاية الامر دلالتهما على اطلاق الظالم في الآية على المعنى الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصح ذلك بالاطلاق باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه ان شاء الله واما عن الحادي عشر فاولا بان اتفاق اهل اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على الاطلاق باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه الاستعمال مع كونه مجازا فيه يشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي

وثانيا بان

وثانيا بان استعماله في المتلبس الذي ذكروه انما هو من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق ولتبين لك من محل النزاع
حسبما مر القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما ما اورد ثانيا عشر من بيان اطلاق الماضي على الحال تما لا مانع
منه ولا بعد فيه بعد جريان المتغير به عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما عرفت من كون المراد
بالحال في المقام هو حال التلبس وقد مر انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق فيحمل لفظ العنا على الاعم من الماضي والحال لغير ما ذكرناه ومع
الغض عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل في معناه الحقيقي او المجازي ولا ريب في شمول اسم الفاعل للصيغة
المفروضة في الاحوال الثلثة وليسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة في الصورتين فتم حجة القائل باشتراط البقاء
امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والنقي والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص
من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال وكيف
عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما تقرر من كون اوضاعها نوعية ولعل قائل التفصيل في الالفاظ على
ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا يتبادر ذلك في نحو القائل والجارح والبائع والمشتري والمعلم والمضروب والمنصور ونحوها ولذا يرى بان التبادر
المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فان اجيب بكون تبادر الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لم يكن ذلك اولى من العكس
ثانيها صحة السلب مع انقضاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة المذكورة بعدم صحته في الامثلة الكثيرة وقد يقرر ذلك بوجه اخر
بيانه انه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح سلب المقيد صح سلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة
اخرى قولنا ليس بضارب الان نقيضه وقتية وصدق الوقتية يستلزم صدق المطلقة العامة فيتم القول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه
كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا لما يعمه فتعين وضعه لخصوص المتلبس بالحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض
والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عن المتلبس في الحال ايضا اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال
انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الى اخر الدليل واما الثاني فبان قولهم الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم
فعلى الاول فيسلم صدق السالبة المذكورة لكن لا يكون نفس السلب مقيدا بل يكون من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم
سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة ممنوع بل هو اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال
مع تلبسه في الماضي وقد يقال ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص وانتفى ما
يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين ويدفعه ان المطلقتين
انما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام ويتم
لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا عدم صحة الايجاب فانه المأخوذ دليلا على المجاز واما صحة الايجاب فلا ربط له
بالدلالة على حال اللفظ اذ لا يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق وبملاحظة الاطلاق العام
المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة للمجاز والثاني ممنوع بعد تسليم
صدق السالبة المذكورة في الحال على ان يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض بتمام التصحيح ولو لوحظ صدق الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل
الرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصود وانت خبير
بانه لا حاجة اذن الى ضم المقدمات الاخيرة بل بمجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المطلوب اذ بعد صدق المفهوم من اللفظين عليه
في الحال وصحة سلبه عنه فانه بعد وضع اللفظ للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور
اذ المفروض اطلاق المسلوب وان اعتبر كون السلب في الحال فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب
المذكور منافيا للايجاب لامكان صحة الاثبات ايضا قلت ولا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسبما عرفت تفصيل القول فيه
ثانيا ان المعتبر في منافاته للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقول انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة
السلب لو اخذ الحال قيدا للحكم وما يتراءى من صحة السلب مع التقييد فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيما مر بيانا
الاشارة اليه اثر نعم ثالثها انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ
على النائم ونحوها من الواضح فسادها وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا
على الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب تارة بالتزام المنع والتخصيص في محل النزاع لطريان الضد الوجودي في المقام و
محل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك وكون المبدء ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا بان ذلك معارض بانه لو كان
موضوعا للحال لما صح اطلاق القاتل والضارب والجارح والبائع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات
تشهد بخلافه والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة القائل باشتراط التلبس في الحال الا ان ذلك
انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلم ونحوهما فلا يمكن القول بوضعه لخصوص
المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمالات ولا يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها فلذلك
الصيغة

وان لم يكن متعذراً الا انه لا اقل من كونه مستبعداً مخالفاً للظاهر وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن ويؤيد ما عرفت في بيان ادلة القائلين باعتبار الحال وان المعتبر في صدقه وجود المبدأ في الحال على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية الى تمام ما مر حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين انهم يطلقون المشتقات مع حصول الانقضاء على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان الحال متصفاً بالضد الوجودي كالنوم ونحوه قال والقول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعة للملكات لهذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لما في كتب اللغة وفيه اولا ان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنيا على اكثرية الاتصاف بالمبدأ اذ ليس هناك اغلبية في الغالب الا في حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوباً بالنسبة الى زمن عدم الاتصاف بل قد يكون زمان عدم الاتصاف اكثر كما في المعلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنونه به الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم اعراض الذات عنها وعدم خلوها عن الاتصاف بها اعماراً من المبادي المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثا ان ما ذكر على ما فرض بها وثالثا ان ما ذكر على ما فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في الصورة المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في غيرها فلا دلالة في ذلك عليه مضافا الى ما يرى من صدقها فيها حقيقة بحسب العرف كالقاتل والضارب والبائع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة مع عدم اتصاف الذات بمباديها الا في زمان يسير ولو مع اعراضها عن ذلك فانك تقول قاتل عمرو بعد اتصافه بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق عليه انه جارحه او ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بائع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم اقدامه عليه فظهر ان جعل المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره لا اصل له اصلاً واعتبار الاعراض عن المبدأ وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك في الصنائع والملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها لقضاء الاعراض برفع اليد عن الصنعة فلا بقاء للمبدأ معه والمبادي المأخوذة في الامثلة المفروضة يطلق على الصنعة والملكة قطعا فلا يبعد كونها حقيقة في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة خصوصاً بالنسبة الى الخياط فان الشايع اطلاقه على صاحب الصنعة المعروفة ولو جيء التفصيل الاخير اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ويدل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال يراد به غير ذلك وان امكن الحمل على الاعم في اسم المفعول لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلاثة عن محل البحث حسب ما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى التبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك نوعي ملحوظا في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل تاباه من تتبع اقوالهم وملاحظة المشتقات الدائرة في المحاورات الجارية وانا الى الان لم يحضرني قائل بكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في نهاية البعد وكان الوقف في موضعها الاولى والبناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك والاقرب تخصيصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يتقوى في بادي النظر ان يقال بالتفصيل بين المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلا في الحال او لا وفي الآخر تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فان كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم فيصدق اساميها بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الامثلة مما اخذ متعديا سواء كان من اسماء الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كان الصفات المشبهة واسماء التفضيل مأخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كان اسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبادي ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم يصدق كذلك كالمحموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها فان المفهوم بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم من غير ملاحظة تعدية تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالاول كالمسرور به والمهدي اليه فتتبع صيغ المشتقات واستقراء اقسامها شاهد لما فصلناه ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما قررناه اذ الاوضاع النوعية انما يستفاد من ملاحظة غالب الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما يقتضيه النظر في المقام

واما ما يقتضيه التحقيق بعد التأمل في المرام ان يكون المشتقات بتمامها موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بمباديها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسامي للمفهومات المتميزة والصفات المعلومة الجارية على الذوات والمتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها واندراجها فيها وهذا هو المراد باعتبار الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقصود بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس نظرا الى اتحادها بها لا انه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزءاً من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا وان امكن التعبير عنها بذلك من حيث انها جارية على تلك الذوات فيقال العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يقال ذلك في الجوامد ايضا فيقال الحيوان ذات ثبت له الحس والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزءاً من مفاهيمها كيف ولو

بأضعاف زمان الانقضاء

كان كذلك لكان

كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الألفاظ عبارة عن الموصوف بتلك الصفات فيكون دالاً على كل من الأمرين بالتضمن بل على الاتصاف أيضاً فيكون مفادها مفاد المركب التام أو الناقص ومن البيّن خلافه إذ لا يستفاد منها بحسب الوضع إلا معنى واحد ومفهوم فارد وهو عنوان للذات المتصفة بتلك المبادي غاية الأمر أن يكون كلياً على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جارية على الذات بخلاف نفس المبادي حيث لم تؤخذ عنواناً للذوات ولا اجريت عليها وإنما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها وأيضاً لو أخذنا التفسير المذكور كان المشتق اسماً لنفس الذات المقيدة بالمبدأ المفروض على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً فإن مفاده هو الذات المتصفة بالمبدأ لا مجموع الذات واتصافها بالمبدأ ليكون كل من الأمرين جزءاً مما وضع له فينحل ضعف ما قيل إن للذات ويكون معنى الحدثي خارجاً عن معناه فيدل عليه كما في العمى والبصر ولا يبعد الريب في فساده ومما يشير إلى ذلك أيضاً أنها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتأويل ومن المقررات المأخوذ في جانب الموضوع الذات ومن جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزءاً من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذه الذات ضارب تكراراً للذات فكأنما قلت ذات ثبت له الضرب وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد أدنى إمعان النظر فإن قلت إذا لم يكن الذات مأخوذة من مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك جعلها موضوعاً والحكم عليها لما تقرر من اعتبار الذات في جانب الموضوع ووقوعها موضوعاً من غير تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذوات وعنواناً لها صح جعلها موضوعاً للذات فإن قولك العالم كذا قد جعلت العالم عنواناً للذات المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المذكور نظير ما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الأمثلة إذا تقرر ما ذكرناه فنقول إنه إما أن يراد التعبير عن الذات بتلك المفاهيم وجعلها عنواناً لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها وإن اندراجها فيها وإلا لم يصح إطلاقها عليها على سبيل الحقيقة إذ ذلك إنما يكون من قبيل إطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك إلا بصدق تلك المفاهيم عليها فإذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذات مندرجة تحت تلك العنوان حال التكلم أولا ففي قولك كل عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها حال قولك هذا أو قبله أو بعده فالمقصود ثبوت الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور حقيقة بلا إشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع أصلاً والحال فيه كالحال في سائر الألفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية أو الجزئية وهو المراد بإطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس وقد عرفت أنه لا خلاف في كونه حقيقة جارياً على وفق الوضع وأما إذا أريد التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فإن كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فهذا لا يصح عند صحة الإطلاق المذكور على سبيل الحقيقة إذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل إطلاق الكلي على فرده والمفروض أن ما أطلق عليه اللفظ ليس من جملة أفراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلاً في ضمنه حتى يصح الإطلاق من جهة إذن من الحقيقة في معنى اللفظ بأن يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول إليه حتى يصح إطلاقه على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازاً لغوياً مستعملاً في المفهوم الذي وضع له وبهذا ما ذكروه من كونه مجازاً في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازاً عقلياً إلا أنه بعيد عن ظاهر الاستعمال نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال إذا أطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف في الماضي إذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدأ إذ لا معنى لصحة إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع أن المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الألفاظ شاملاً لمعنى الأعم الصادق مع بقاء المبدأ وزواله ممنوع بعد ذلك عن ظاهر تلك الألفاظ الموضوعة على حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ولذا لا يصح أن يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال إنه ضارب الآن على أن يكون الآن ظرفاً للنسبة ومع صحة سلبه عنه كما مرت الإشارة إليه مما لا وجه له وكيف ومن البيّن صحة السلب المذكور بالنظر إلى العرف وهو من أقوى الشواهد على المجازية وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الأعم من الماضي والحال لغة فإن قلت لا شبهة في صحة إطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الإطلاق كما مر فكيف الجمع بين الأمرين قلت يمكن تصحيح الإطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف هو المفهوم لها فتلك الذات لما كانت أمراً واحداً في الحالين لا يعتبر فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف وسلم صحة الإشارة إليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وإن لم تكن مندرجة فيه حال الإطلاق فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنواناً لها وإن ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظراً إلى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له أعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنواناً لتلك الذات ثم إطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات إنما هو باعتبار حال اتحادها معه لا أنه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنواناً معرفاً لها في نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف وبعدها فإطلاق القاتل على زيد إنما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدقه عليه إلا أنه جعل ذلك عنواناً معرفاً له ولو بعد انقضاء الاتصاف وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد أيضاً كما إذا قلت أكرم زوجة زيد وأردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعة مصداقاً له من غير أن يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الإطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بما يوجبه المذكور بملاحظة حال اتحاده به وصدقه عليها سواء بقي الصدق أو لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال الصدق أيضاً ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الإطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير أن يكون هناك تجوز في استعماله على النحو المذكور ثم لا يذهب عليك أنه لا بد من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث إنه مخالف لظاهر منساق العرف حال الإطلاق فإن قلت إن إطلاق الكلي على الفرد بمنزلة حمله على ذلك الكلي على الفرد المفروض حملاً شائعاً ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت إن إطلاقه على الفرد المفروض إنما هو بملاحظة حال اتحاده معه لا أنه جعل ذلك عنواناً معرفاً لتلك الذات والله

هو المفروض عنواناً لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به وثبوته له.

لملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في الحال الاول وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل فكما انه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة الحمل فكذا لا يعتبر في صحته عند الوضع بجعل العنوان آلة لملاحظة الذات المأخوذة في جانب الموضوع فلذا صح تقييد الغاصبين بالدوام من دون لزوم تجوز في اللفظ فيجري الاتحاد المفروض كان في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حال الاخبار والاطلاق وملاحظة حال حصوله يصحح اطلاق اللفظ حيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتق موضوعا للحكم انما يراد به ما الى الذات التي وقعت مصداقا له كان المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآة لملاحظتها فلذا يكثر فيه الملاحظة المذكورة حتى انه قيل باتفاقهم على كونه حقيقة في الاعم عند وقوعه موضوعا كما مر اليه الوجه مبني في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للمشتق حال وقوعه موضوعا دون سائر الاحوال وهو وان جاز عقلا الا انه عديم النظير في الاوضاع اللفظية فان قلت على هذا لا فرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم المذكور او قبله اذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيها اذ لحصول الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا في الاول صح جعله عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني اذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف بعد لا اعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية الا انه لا يجوز فيما لو اعتبر ذلك فلا عليه القرينة كما هو الحال في الخاصتين حال علة الاتصاف بالوصف المأخوذ في العنوان وهو بين الوجهين ويجوز التجوز في الاستعمال المفروض بما الاوجه له بعد ما عرفت عدم على انصراف اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ في معنى الموضوع له حسب ما قررناه وان كان اعتبار ذلك خارجا عن الملحوظ في انظار العرف فان قلت على هذا ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى سائر المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فان ما كان مباديها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها نجد صحة استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ ايضا ولذا يقال هذا قاتل زيد وضاربه او مكرمه وان لم يكن في حال الصدق متلبسا بتلك الافعال اصلا واما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحي والاحمر والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ولذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي كما في تلك الامثلة قلت لا يخفى ان ظاهر اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له تصادقه من المبادي وتحقق ذلك المعنى في ذات المصداق بالفعل ومن حيثه بحسب الحال الذي لوحظ اطلاق اللفظ بحسبه وان لم يكن حال النطق فاطلاقه عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظة تلك الذات المتصفة به ولو بعد زوال الاتصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ الا انه لما قام الداعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما في الامثلة المتقدمة فانه لما كان اتصاف الذات بذلك المبدأ في آن من الآنات وكانت الاغراض متعلقة بحسب العادة بتعريف تلك الذات وبيانها بالجهة المذكورة جرى في التعبيرات على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما مع طريان الضد الوجودي فهنا وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم يجر العادة به ولم يتعارف في المخاطبات فلا ينصرف اللفظ اليه مع الاطلاق بل ولا مع القرينة في بعضها اذ ارادة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون اقرب منه في الملاحظات العرفية اللهم ان يقوم قرينة على خصوص الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في الخاصتين لدلالة الدوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور وبالجملة يحصل مما بيناه ملاك الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من المتأخرين فيما حكيناه عنهم من التفصيل في المقام فانه من زلة الاقدام ثم انه قد فرع على الخلاف في المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال في كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة وكذا لو نذر لسالكي الجادة او المشاة او المشتغلين او الساكنين في مدرسة معينة او الخارجين للقضاء المعظمة او وقف داره عليهم او اوصى بمال لهم او للفقراء او المساكين او المتعلمين او وقف شيئا عليهم او شرط خروج المحدود من البلد او الفساق او شاربي الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بمثل تلك الالفاظ سواء تعلقت بها في اصل الشرع او بسبب جعل الجاعل في العقود والايقاعات وسائر الالتزامات والواضح من ثمرة ... ثم ان ما هو الظاهر من الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات المصداقة عليها ان قضية تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار الاندراج الافرادي تحت تلك العنوانات وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلابد اذن في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يتخذ آلة لملاحظة الذوات الصادقة عليها على الوجه الذي فصلناه ويكفي تحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في المحدود والزاني والسارق والقاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان حسب ما قررناه ولا بد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات في خصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادي المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او فعلا وقد يكون ملكة او حرفة او صناعة او حالة محضة وقد يكون

بعد نفي الثمرة

حرره وصححه

حرفة وصنعًا ويختلف الحال في صدق التلبس بحسب اختلافها فلا ريب في الاول من حصول التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحرفة

ومنه شارب الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلاً بتلك الفعل وكان ديدنه ذلك فالمبدأ

في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها

اما الثالث فلا بد في صدقه من عدم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع سند ذلك احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة

موارد استعمال المشتقات الماخوذة على ذلك الوجه كالبقال والحداد والصائغ والتاجر والحايك ونحوها وقد يكون المبدأ مشتركا بين اثنين

الثلثة او وجهين منها كما في الكاتب والقاري ونحوهما فيتعين احدهما من ملاحظة المقام ويختلف الحال حينئذ في ذلك ولا بد من ملاحظة

ما هو الظاهر في خصوص كل من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة في خصوص المقامات ثم قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية اه لما كانت الحقيقة

المذكورة المعروفة محكوم بوجود الاولين وذكر الخلاف في الثالثة من دون الاشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي

لا ربط له بها فان الحقايق المذكورة اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل

فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع له الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثاني

مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي استظهره بعض المحققين من كلام علماء الاصول والبيانات المعتبرة في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة

بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا يتحقق مشترك لغوي الا مع فرض تقارن الوضعين وهو كما ترى وهو ايضا يعم الاوضاع المهجورة الباقية وان

كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى الطاري اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي ولا ينتقض الحد به باعتبار الثاني لاعتبار الحيثية

فيه في الثاني الاوضاع التعيينية التعينية الملحوظ فيها المناسبة للمعنى اللغوي وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج

فيه ايضا الاوضاع العرفية المهجورة وغيرها وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفية فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف

وادراجها في الحقيقة اللغوية اضعف وظاهر الحد المذكور اندراج الالفاظ المستحدثة في العرفية وهو غير بعيد لكن جعلها من حد اللغوية

وجعلها واسطة من البعيد فالاولى ادراجها في العرفية وقد يقطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع

اللغوي كما لا ملازمة في العكس وما يظهر من بعضهم لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال الا انه

خ يستلزم الحقيقة العرفية او موضوع اللغوي وظاهر الحد المذكور وغيره ادراج الاعلام الشخصية المتجددة في حقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم

حصر العرفية في العامة والخاصة وغير مندرجة في شيء منها الا الاول فقط واما الثاني فللتصريح بكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية

انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل

لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اولا بمنع الحصر وكان ظاهرهم حصر العرفية في القسمين كذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية

فاي داع للقول بثبوت الواسطة بين الاخيرتين دون الاولين وثانيا بالتزام ادراجها في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فريق

غير ثابت بل الظاهر خلافه كما هو قضية حد العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب والقول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون اذا

كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظاهر انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما

هو الشان في جميع الحقايق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقايق العرفية نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة

مخصوصة او اصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات

بل الغالب فيها لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك لا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص معين غيره فيه فتم

نعم ملاحظة الاطلاقات يعطي خروج ذلك عن العرفية ولعل ادراجها في اللغوية اظهر فتكون واسطة بين الاخيرين وكانه لعدم تعلق غرض بها لم يتعرضوا

لبيانها ولم يجعلوها قسما برأسه وربما يضيع زيادة قيد اخر في حد العرفية هذه ليخرج ذلك عنها ومما يجعل ذلك سند رجا في العرفية مغايرا لا فيما منها العرف

ولا يخ عن بعد وقد يتوهم خروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والامدي وهو ضعيف جدا لعدم انطباقه على شيء من

حدود الحقيقة والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة او خاصة والثانية

في عمومها ما عدا استناد الوضع فيها الى عرف مخصوص وفرقة معينة ومن كون وضعها في صناعة مخصوصة وعرف معين ينافي الخصوصية بينهما اما

ان يكون لكون وضعها في عرف مخصوص بعين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة او لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاص كما في قولنا بالاسناد

الوضع في الالفاظ الشرعية الى عامة استعمالات اهل الشريعة المتناول لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية عامة فما يظهر من غير واحد

من الافاضل من اعتبار العمومية والخصوصية بملاحظة من يثبت الوضع اليه خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة في العرفية الخاصة

الا انهم للاعتداد بشانها جعلوها قسما برأسه وربما يضيع زيادة قيد اخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية ويتبين الاقسام المذكورة تباين

الكل كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان نوع

اهل اللغة او غيرهم كما يقال ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال او انه اصطلاح اخر وكان الاول

هو الاظهر وبين العرفية بهذا المعنى واللغوية عموم من وجه كما هو الحال بينها وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظاهر ثم ان تفسير الريب من وجود الحقيقتين

بذكره الخلاف في خصوص الشرعية يؤمي الى نفي الخلاف بالنسبة الى الاولين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية

بحسب العرف

والوضع

اعتبار [illegible] الوضع [illegible] العرف [illegible] بحقيقة [illegible] الالفاظ [illegible] فيخرج [illegible]

حقيقة

ونحوها

بانه ورد / بما

العامة وربما يعزى الى شرذمة من العامة واختار بعض الخاصة المنع منها وتبعه بعض افاضلنا وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك
فمن باب امتناع اجتماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى كل
اهل اللسان المنتشرين في البراري والبلدان واما الواقع في اغلب صور النقل فحصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الآحاد كما هو ظاهر
ومما يدل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين بحسب الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر
خصوصا مع بعدها عن الريب كذا ما نجده من الموضوعات العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان تعدد المعاني وهجر بعض
تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة وان كون ذلك من واضع اللغة غير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر مهجورة مما يقطع بفساده وعلى فرض
تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة الفائدة كاف في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر
اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى
الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها فيها مما يقضي العادة بانتفائه ولو سلم حصول نقل كل فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى ولو
واما الشرعية فقد اختلفوا فيها والكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث
في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة النزاع الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها ونفيها والمقصود قد اعرض عن الاول كثير اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول
الشرعي حيث ان معظم الحقائق الشرعية على القول بها من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه
وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر فخص بذكره
اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع
المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك في تحقق النقل لا في اصل الوضع او بان الملحوظ فيه انما هو المعنى
المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الاول بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع اخر فلا يرد عليه
ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى وضع الالفاظ فلو سلم تحقق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى
التقييد المذكور اصلا وربما يورد على منعه بشموله للالفاظ التي وضعها الشارع مما لا ربط له بالشريعة كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة
في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو الظاهر من اعتبار الحيثية في الحد ثم ان ظاهر الحد المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع
اذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال وانتفى ما يتوقف ادراج ما يكون التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام
الشارع بخصوصه ويخرج ما يكون التعين فيه من كثرة استعمال المتشرعة في زمانه او بمجموع الاستعمالين مع اندراجه في الحقيقة الشرعية
على ما نص عليه جماعة الا ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعماله في المعاني المذكورة وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع
الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه انه يصح حينئذ ان يكون مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه
سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظاهر جماعة منهم ولو قيل
انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه
اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس وخصوا الثلثة الاخيرة بالدينية
فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول وربما يخص الشرعية بالاول وهو الملائم لاطلاقها في مقابلة الدينية وانت خبير بانه لا وجود للقسمين من الاقسام
الثلثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة كما اعترف به جماعة فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثاني اذ من الظاهر ان التي
المعاني الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة اذ لا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الدينية يتحد مصداقا الحقيقتين في
الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت الدينية الى المعتزلة بعد
اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يوجه ذلك بان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة وهي معلومة
عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هنا اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف
مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه
تامل اذ فيه بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فيتجه الابتناء على كون
النزاع في المسألة في الايجاب والسلب الكليين كما سيجيء بانه لا يتحقق نحوه لما ذكر ايضا لاندراج الدينية اذن في الشرعية فيقول بها من يقول بها
كليا وينفيها من ينفيها كذلك الا ان يخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي عن المعتزلة
انهم ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة و
المصلي والمزكي ونحوهما والظاهر انهم ارادوا باسماء الذوات ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا
بفروع الدين كافعال الجوارح ونحوها ويتجه مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون
الاول مما لا يعرفه اهل اللغة لفظا او معنى بخلاف ما يتعلق بالثاني من وضوح الفساد لامكان لا يحتاج الى البيان والذي يتحصل من كلام
المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما يتعلق بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك او مخصوص بما يتعلق بافعال

في الحقيقة الشرعية

فيها اربع او خمسة

في الموضوعات الشرعية

الشرعية عندها بعض حقيقتهم

ما يتعلق به

الجوارح بناء على

العامة وربما يعزى الى الشك في نحو العامة واخبار الخاصة لمنع [illegible] ذكر انه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك
فمن باب امتناع اجتماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وضعفه هو بين جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى تمام
اهل اللسان المتشتتين في البراري والبلدان واما الواسطة في انتفاء حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الاحاد كما هو الظاهر
[illegible] وبه يدور على ثبوت الحقيقتين المذكورتين بعد الاتفاق عليه بالنسبة الى الالفاظ المعلوم ومنعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالنسبة [illegible]
حيث لا يخرج عنها التركيب كذا اما اثباتا فلان الموضوعات العرفية العامة والخاصة [illegible] في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان لفظ المعاني [illegible]
تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة واما كون ذلك عن واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر [illegible] مما ينقطع [illegible] الى [illegible]
ثبوتها فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كما في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر
اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى
الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها فيها مما يقضي العادة باستحالته ولو سلم حصول نقل كذلك فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى قوله
واما الشرعية فقد اختلفوا فيه الكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث
في بيان الاقوال [الرابع] في بيان ثمرة الخلاف الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها ونفيها والمصنف قد اعرض عن الاول اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا واكتفى عنه بذكر المثل
الشرعي حيث انه معظم الموجود من الحقائق الشرعية على القول بها من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه
كيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر فالقصد بذكره
اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه انما يعتبر فيه وضع الحقيقة وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع
المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك في تحقق النقل لا في اصل الوضع او يقال ان الملحوظ فيه انما هو المعنى
المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الاول بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع اخر والامر عليه
ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى الوضع التعييني فلو سلم تحقق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى
التقييد المذكور ايضا وربما يورد على منعكسه بخروج الالفاظ التي وضعها الشارع مما لا ارتباط له بالشريعة كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة
في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو ظاهر من اعتبار الحيثية في الحد ثم ان ظاهر الحد المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما
اذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال واقصى ما يتجه ادراج ما يكون التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام
الشارع بخصوصه وبقي ما يكون التعين فيه من كثرة استعمال المتشرعة في زمانه او مجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية
على ما نص عليه جماعة الا ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعمال الالفاظ المذكورة وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع
الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه ان ذلك لا يقضي الا ان يكون مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه
سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظاهر من [illegible] ولو قيل
انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه
اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس وخصوا الثلثة الاخيرة بالدينية
فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول وربما يخص الشرعية بالاول وهو الظاهر من اطلاقها في مقابلة الدينية وانت خبير بانه لا وجود لقسمين من الاقسام
الثلثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة كما اعترف به جماعة فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثاني اذ من [illegible]
المعاني الشرعية وكلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة [illegible] يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الدينية فيتحد مصداق الحقيقتين في
الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت الدينية الى المعتزلة بعد
اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يوجه ذلك بان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة وهي معلومة
عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كما اختلف
مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فلا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه
تامل اذ فيه بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فيبقى البناء على كون
النزاع في المسئلة في الايجاب والسلب الكليين كما سيجيء بانه لا يتحقق وجه لما ذكر ايضا لاندراج الدينية اذن في الشرعية فيقول بها من يقول بها
كليا وينفيها من ينفيها كذلك الا ان يخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي عن المعتزلة
انهم ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة و
المصلي والمزكي ونحوها والظاهر انهم ارادوا باسماء الذوات ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا
بفروع الدين باعمال الجوارح ونحوها ويتجه مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون
الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه بخلاف ما يتعلق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والذي يتحصل من كلام
المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما يتعلق بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك لخصوص ما يتعلق بافعال

فيها اربع اوجهها
الفصل في الحقيقة الشرعية

الشرعية غيرها بزعم حقيقتهم
في تقسيم الموضوعات الشرعية

الجوارح بناء على

الجوابح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظها ومعناها او كليهما فاسد كما عرفت وحيث ان الحقيقة الشرعية
منسوبة الى وضع الشارع كما هو قضية حدها المذكور وغيره او ما هو اعم منه حسب ما مر فبالحري ان نشير الى معناه فنقول قد نص بعضهم عند
بان الشارع هو النبي ص بل عزي ذلك بعض الافاضل الى كلام القوم وهو قضية ما ذكره في الاحكام وغيره فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه
بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فصدقه عليه لا يخلو عن اشكال اذ معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع وواضعه كما هو
المتبادر منه فيختص به تعالى وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعالى
ان فسر الشارع بمبين الشريعة صح صدقه عليه وقد يستند في تحديده بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في
القاموس بان سن الامر بمعنى بينه لكنه ح يشمل الائمة بل سائر العلماء المبينين للشريعة والظاهر الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا الى انه خلاف
المتبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت ويمكن تصحيح صدقه عليه على كل من الوجهين المذكورين
اما على الاول فبان يقال انه هو الذي جعل الشرع في الظاهر ووضعه بين الناس وان كان من تعليم الله تعالى فصدقه كما في تصحيح صدقه عليه اما على الثاني
فبان المراد المبين المطلق المبين للشرع لبعده عن الاطلاقات جدا على فرض تحقيقه بالمعنى المذكور فينبغي ان يراد به المظهر له من اول الامر والمبين له بعد
عدم ظهوره راسا وكان مراده من تفسير سن الامر بمعنى بينه هو ذلك وهو ح لا يصدق على الائمة والعلماء وكيف كان فالظاهر صدقه على الله تعالى ايضا
على كل من الوجهين المذكورين ح فلو قلنا بان الوضع منه تعالى او من النبي ص او منهما صح النسبة المذكورة على كل حال واما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه
اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النبي ص لم يصح النسبة الى احد الوجهين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع من الشارع مجازا او يلتزم باستعماله
في المعنيين بناء على جوازه او استعماله كذلك وهو ايضا على فرض جوازه بعيد جدا الا ان يقال ان الحقيقة الشرعية انما تنسب الى الشرع دون الشارع واعتبر
ح في مسماه كون وضعه من الله تعالى او النبي ص سواء خصصنا الشارع بالله تعالى او النبي ص او عممناه لهما ثم انه قد يصح القول بصدق الشارع على النبي ص بالبناء
على تفويض بعض الاحكام اليه في الجملة للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق الخاصة الا انه يشكل بان غير واحد من تلك الاخبار قد دلت على التفويض
فليس كل الاحكام منزلا جاء من الله تعالى فقد ورد جملة منها في الكتاب العزيز فان صح البناء على التفويض فليس الاحكام المفوضة اليه الا احاد مخصوصة
وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محل اشكال اذ ان يكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظاهر
بعد انتزاع بعض الاحكام فتبهما مضافا الى ان القول بالتفويض مشكل جدا فانه ص كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد نزل بعض الايات الشريفة
على انتظاره لحكمه تعالى في مسألة القبلة ولو كان الامر مفوضا اليه ص لما احتاج الى ذلك وايضا دلت الايات والاخبار على انه ص ما كان ياتي بالاحكام من
نفسه وانما كان ما ياتي به امورا ماخوذة من الوحي وايضا قد دلت الاخبار الكثيرة على اشتمال القران تبيانا لكل شيء وانه قد اكمل الدين بحيث لم يبق شيء
الا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين الحجة الى غير ذلك مما يقف المتتبع عليه كل ذلك ينافي القول بالتفويض وقد يجمع بين ذلك وبين
الاخبار الدالة على التفويض على حمل الاخبار بالتفويض المذكور التفويض في تشريع الاحكام ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر فلنرجع
الالفاظ المتداولة وهذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل ما ذكره تبيانا لمحل النزاع ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية فنقول لا نزاع في ان
القول بثبوته مطلقا كما هو ظاهر كلام المص ره وغيره ممن حرر النزاع في المسألة على ما ذكره من كون النزاع في المسألة ان الالفاظ المتداولة في لسنة المتشرعة هل هي
حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الالفاظ وتبين انتفائها في الالفاظ المذكورة
ليعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد نعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد جعلت فيه على فرض استعمال الشارع لها على
سبيل الندرة فقد يجعل في باوغها الى حد الحقيقة عند قدماء الاصحاب من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بثبوت
الالفاظ المذكورة في جميع ذلك واضح الفساد لكن بعض النظر في المقام انما امورا ان حصلت كان عليها مدار البحث في المقام والقائل بثبوتها
بشيئها معلوم بالنسبة الى تلك الالفاظ احدها ان تكون الالفاظ متداولة في السنة المتشرعة من قديم الايام اعني من مبدء وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية
البين منها المتعارف في موضع البحث من تلك الزمان الى الان ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة حد الحقيقة عند المتشرعة
في ذلك الزمان ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريد بها افهامها وبالجملة اذا اراد التعبير عن
تلك المعاني عبر عنها بتلك الالفاظ وان عبر بغيرها ايضا كان على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان موردا للنزاع فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة
المذكورة وهو يثبتها الثبوت عنده والمانع ينفيها كذلك وان انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل البحث في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج
بعض الالفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين لها ايضا كما هو الحال
في عدة من الالفاظ على ما يظهر على ما برهن من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المص على ما بيناه كما لا يخفى على المتامل لا يخفى عليك ان المعروف
بين الاصوليين هو القول بالاثبات والنفي المطلقين ولا مرضي بينهم في ذلك فقول ثالث لذا اقتصر المص ره على ذكرهما وكذا غيره في سائر الكتب
الاصولية من الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات اذ لم ينسب المخالفة فيه الا الى ابي بكر الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة
بعينهم من الاصحاب مخالفة لذلك ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكي جماعة منهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم
السيد والشيخ والحلي وفي ذلك حجية ما ذكرناه شهادة على اطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتاخرين من اصحابنا القول بالنفي ممن ذهب
اليه المص ره ومال اليه جماعة من متاخري متاخريهم ثم انه قد احدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتجسروا على القول بها

التفصيل في الحقيقة قول بالنفي المطلق لما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمة عليهم السلام فهو نفي الحقيقة

على الثبوت مطلقا وهم في ذلك تفاصيل عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الأولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الألفاظ
الكثيرة الدوران كالصلاة والزكاة والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس كذلك لمثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الأولى دون الثانية ومنها التفصيل
بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الصادقين عليهما السلام وما بعده فقيل بنفيها في الأول إلى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا التفصيل في الحقيقة المتشرعة
وبيان المبدأ لثبوتها ومنها التفصيل بين الألفاظ والأزمان فقيل بثبوتها في الألفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام
ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع إلى التفصيل الثاني في المسألة حسبما عرفت ومنها التفصيل أيضا بين الألفاظ والأزمان فقال إن الألفاظ المتداولة
على ألسنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها إلى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الألفاظ والأزمنة اختلافا بينا فإن منها ما يقطع بحصول
الأمرين فيه في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله إياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة إلا في زمان نشر الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين
ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بحدوث النقل والاستعمال في أزمنة الفقهاء وأنت خبير بعد ملاحظة ما
ذكرناه في محل النزاع أن هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم أو قريب منه وهو كما ترى راجع إلى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الأقوال
هو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وإنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية و
منكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة وقد حكى أحد النقلين عن الباقلاني إنكاره للاستعمال في المعاني الشرعية رأسا وإنما قال
باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكأنه لعدم ثبوت هذه النسبة ولوهنه جدا ووضوح فساده لم يلتفت إليه
قوله ويظهر ثمرة الخلاف إلخ هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل فيما ذكره الحال بأنه إن قيل بكون الوضع هنا تعينيا حاصلا
من الغلبة والاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتأخرين على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لجهل انضباط تاريخ
الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينبغي التوقف في الحمل والقول بأن قضية الأصل تأخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقصود مدفوع بأن الغلبة ليست مما
يحصل في آن واحد وإنما هو من الأمور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور الرواية مضافا إلى أن العبرة في المقام بالظن والأصل لا يفيد
ظنا في المقام بالظن والأصل المفروض لا يعتد ظنا في المقام ليمكن الرجوع إليه في معرفة المراد من اللفظ وليس الأمر فيه من معاني الألفاظ مبنيا على
التعبد مع أن في الأصل المذكور من المناقشة المذكورة في محله على أنه غير جار في الألفاظ الواردة في الروايات المتعددة لمقارنته الدلالة واحد منها فيشتبه
المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بأن الغلبة الحاصلة لمكث في أيام وفاة النبي صلى الله عليه وآله بل الظن حصولها على القول بها قبل ذلك فالأصل تأخر ورود
الرواية فيتجه ما عرفت من التأمل في تحكيم الأصل المذكور مع انتفاء المظنة بمؤديها كما في المقام مضافا إلى أن هناك أخبارا وصلت بعضها قبل حصول
الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الأمر هنا إلى المشتبه ولا يقتضي الأصل أن يكون هذه الرواية هي المتأخرة إلا أن يقال يكون ذلك من المشتبه بغير
المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين تأمل كيف وليس الحاقه بالثاني أولى من الحاقه بالأول لو ثبت كون الغلبة حاصلة
في أوائل الإسلام أمكن الحكم بتأخر الرواية نظرا إلى أن الغالب تأخر الأخبار عن ذلك نظرا إلى انتشار الإسلام وكثرة المسلمين ووفور الحاجة إلى الأحكام
وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الأمر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظاهر وربما يناقش بأنه ليس تاريخ الوضع أيضا
معلوما إلا أنه مدفوع بأن الظاهر حصوله في أوائل الظهور حصوله من أوائل الأمر إذ الداعي إلى ذلك حاصل من الأول وهو قضية ما يقام عليه من الأدلة كما
يأتي الإشارة إليها واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية أقوى شاهد على ما بنوا عليه ثم إنه قد يناقش في المقام بأن الحمل على الحقيقة
الشرعية مطلقا مبني على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات على القول بتقديم عرف المخاطب وغيره أو التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل
العرف أو اللغة ويدفعه أن الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الإطلاق على كل حال إذ هو ثمرة وضعها
لذلك ولذا لم يتأمل أحد في ذلك مع حصول التأمل في تقديم أحد العرفين على أن المخاطب إذا كان من أهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع إذا كان في مقام
بيان الأحكام وإن لم يتبعه في سائر المخاطبات قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني أراد بها غير الشرعية فيعم العرفية إن ثبت هناك عرف وقد يتأمل في
الحمل المذكور أيضا بأنه قد يقوى بحصول الاشتهار في المجاز المفروض إذ لا يبعد القول بنفي الحقيقة الشرعية بتبني المسألة على تقديم الحقيقة المرجوحة
على المجاز الراجح ولهم فيه أقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغوية على كل حال إلا أن يقال بأن المنكرين للحقيقة الشرعية ينكرون ذلك أيضا في جميع الألفاظ
وهو كما ترى قوله وأما إذا استعملت في كلام أهل الشرع إلخ أراد به بعد زمان الشارع إذ من الظاهر أن الحال في وروده في كلام أهل الشرع في زمانه كحاله
وروده في كلامه وقد يناقش في ذلك أيضا بأن تلك الألفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته صلى الله عليه وآله وإنما صارت
حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدأ النقل حينئذ فإطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام أهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله
وكأنه أراد به كلام الفقهاء المعروفين من أرباب الكتب الفرعية ومن قاربهم في الزمان إذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الأزمنة ثم لا يذهب
عليك أن النزاع في المسألة ليس بتلك المثابة في الفائدة إذ الثمرة المذكورة كما عرفت إنما هي في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الألفاظ الموجودة
في الكتاب والسنة إلا قليلا إذ الغالب في الألفاظ الشرعية المستعملة من القرائن المتصلة أو المنفصلة ما يفيد إرادة المعنى الشرعي مع خلو سائر الكلام
ولا حصر عما يفيد ذلك لكثرة انتفاء الشواهد عليه كأنه نادر فيها وأيضا معظم أحاديثنا المروية في الأحكام الشرعية إنما هي عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما
وليس عندنا من الروايات النبوية في الأحكام من غير جهتهم إلا قليل ولا يكاد يوجد فيما أخذ عنهم عليهم السلام بنقل حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الأحكام إلا
قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها خاليا عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق بالأحكام من القرآن

[illegible]

لو ورد تفسير معظم تلك الالفاظ في الروايات المأثورة عن الائمة الهداة او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير ونحوه مما هو من الالفاظ المذكورة فيها
من [illegible] ونحوه مما هو المراد بوجه لا من جهة هذه المسئلة فقليل ايضا وح فيما لاحظنا ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع لا تكون الثمرة المتفرعة
على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام وان اريد ترتب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة وضوح امر ثبوت الحقيقة
في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى عصرهما وهم واما مع عدمه فربما يشك بالنسبة الى كلامهم ايضا ففائدة الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة بالنسبة الى ما ورد
عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة ع فيندرج تلك الفائدة ويترتب على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها تترتب على الحقيقة على الكلام
في مبدء الحقيقة المتشرعة على القول بنفي الشرعية ايضا اذا شك في حصولها في عصرهما كما هو الظ وكانت ثمرة لا ينبغي ان يتأمل فيه بل الظ كما قيل وقوع النزاع
في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع العلماء فهم اذ من على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية المروية عن
جهتهم ع ان كانت هناك لفظ خال عن القرينة موهوم بان الظ من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرفين وارادة المعاني الشرعية
لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على اطلاقها مع كون المتشابهات منها في زمانهم على خلاف ارادة النبي ص على ان كون المنقول لفظ النبي ص في اغلب
غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي ص غالبا من جهة النقل بالمعنى كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ملقوا عنهم ع
وكل ما يذكرونه من الاحكام فهو عن الرسول ص عن جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس للقسم عند ترتب فائدة على المسئلة ولا اعتناء الفقيه بها [illegible]
اذ لا شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل الظ انها [illegible]
المكانة من الخفاء بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما
لا يخفى بعد التامل [illegible] قوله كل ان الصلوة اسم للركعات آه ظ قوله اسم يعطي كونها حقيقة في ذلك وح فذكروا المقدمة الثانية مع تتمة
على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس على ما ينبغي بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة
سوقه لاجل الاحتجاج على الاولى وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك ظ كلام الامدي في الاحكام سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى ثم
دعوى القطع بالثانية مع زيادة لفظة ايضا فلو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهر ان يحمل قوله اسم على مجرد الاستعمال
في المعاني المذكورة وكونها مفيدة لها في الجملة دفعا للاحتمال المتطرق اليها فلا ينافي انكاره تلك الالفاظ في المعاني الشرعية المبتدعة فيكون استعمال ام
المقدمة الثانية في محلها ثم قد يحمل المقدمة الثانية على دعوى القطع بسبق تلك المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن حمل قوله اسم على ظاهره ويراد
به ذلك بالنسبة الى استعمال المتشرعة [illegible] تكون المقدمة الثانية اعنى خصوص دعواه عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع [illegible] وهو لغو لثبوت المعنى
ح [illegible] المقدمتين المذكورتين الان يقال ان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل الخصوصية كونها على سبيل التعيين حيث ان الحقيقة الشرعية
هو ذلك عندهم كما يقضي به تحديده المعروف ويومي اليه ظ الثمرة المتفرعة على القولين اذ بتصرف الشارع ونقله مجرد استعمال الشارع ونقله
من المعاني اللغوية اليها ولو على سبيل المجاز ويكون المقصود بيان ذلك ولذا كان واضحا [illegible] لكون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني
الجديدة لتحير نسبتها اذن الى الشارع وان كان وصولها الى حد الحقيقة بعينه باستعمال المتشرعة في زمانه فكلا الوجهين لا يخلو من تعسف فتم
قوله ثم ان هذا المحصل آه لا يخفى انه لو جعل المقدمتين لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك اثبات كونه
بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقة شرعية كان ما ذكره متفرعا على الظ اذ ليس كما بين المدعى ان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المخترعة وضع
هل هو بجعل الشارع وتعيينه او من الاشتهار في السنة المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعى
قوله الا يلزم من استعمالها في غير معانيها آه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل شيء الى [illegible]
الاستعمال على الحقيقة حتى يورد عليه بمنع ذلك وقد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع
ونقله فذكر ان القدر المسلم من تصرف الشارع فيها هو استعمالها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقائق شرعية وانما نقلها الى المعاني الشرعية
على سبيل التعيين والتعين فغير معلوم فانظر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله انه ان اريد انها مجازات ان الشارع مع عدم آه فيه
كون شيء من الوجهين المذكورين تقيسه المجازية بل قد لاحظ مع مجازيتها مراعاة مرادبها ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون الشارع
قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه ص وان اراد الاعم فهو واضح
الفساد كما سيشير اليه المص قوله فهو خلاف الظ آه فيه ان تلك الخصوصية مما لا ربط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع
كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت الخصوصية المفروضة خلاف الظ وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع ما
[illegible] بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني اولا قوله فلان دعوى كونها اسماء آه فيه انه لم
يستدل على كونها حقائق شرعية بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى فيكون الثابت منهما الوضع في زمان
المتشرعة غير هادم للاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه التي في بيان الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه
بعيد جدا كما اشرنا اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة آه فيه ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم
قريبة من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه ص حيث تسمعهم من التبادر من غير نقل العهد وخفاء الحال لا يكون داعيا للاسناد
بالنسبة اليهم مع علمهم بها بل هو الظ عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالها في القول المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر غاية

الامر لا يتم ذلك بالتنبيه الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعد القول بالفصل حسب ما مر نقوله لفهمهما المخاطبين بها فيتم ذلك مما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل لا خطر الغلبة كافية بالتنبيه اليه والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاته كما هو الحال في سائر المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور لاثبات مقدمة المقدمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ المذكورة وقد حصل ذلك بالبيانات النبوية بحيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية عن القرينة المتصلة او المنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة كما هو شأن الحقائق ولا بد اذن من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني وهو ما اوردناه واجيب ايضا بان فائدة الوضع ان يستغني عن القرينة في الاستعمال ولو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعري الوضع عن الفائدة ومن البين انه مع عدم انتهاء الوضع واعلام المخاطبين لا يستغني عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا اخر لا تتميما لهذا الدليل نعم لو جعلت هذه المقدمة عين انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام بالنوع حيث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل مع طرح ثبات المقدمتين بانه لو ثبت النقل لوجب الاعلام به والا لعري الوضع عن الفائدة واللازم باطل لما ذكر من انتفاء التواتر ومبنى الاعتراض على الدليل المذكور في الاصل على هذا الدليل نفي هذا الجواب المبني على الاعتراض بتغيير الدليل قلت مبنى هذا الجواب الجواب لتفكيك امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما بدون احدى المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية عن القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي وهذا المجيب قد اعترف بذلك ثم ذكر ان لم يصرح به من ورود هذه الالفاظ خالية عن القرائن بان لا يتبين منها احد المعنيين لا انه قد استند الاول في حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو المنشأ لذلك الاتفاق فانه لو التزم في ارادة المعاني بالاتيان بالقرائن لكون المراد بالالفاظ الخالية عنه هو المعنى اللغوي لعري الوضع عن الفائدة لوضوح انه مع عدم الاعلام بالوضع يتقدر افهام الموضوع له الا بالاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع ولذا يحمل حمل الالفاظ الخالية عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها [illegible] لاتفاق الفريقين عليه او لزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا سبيل في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف الى اخر الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي اذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين والا فلم يعتبر في الثاني ما يزيد على ذلك عند التحقيق وان كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك فقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتجه وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فانه اما ان يلتزم في ارادة الموضوع له من مراعاة القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى اللغوي السابق فيلزم خلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم المقصود بمجرد ذلك ولا سبيل في كوننا مكلفين بما تضمنه انه الفهم شرط التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين [illegible] الدليل ثم قوله لمشاركتنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد اشتراكنا في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا ووجود ذلك عليهم غير معلوم لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعماله وعلى فرض التسليم فلا عصمة فيهم يمنع من ترك الواجب والتقصير عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع مما اراد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لا يقال انه مع وضع الشارع لتلك الالفاظ لا بد من حمل المطلقات عليه اتفاقا فكيف يصح حملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقصود مما ذكرناه عدم صحة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور وقوله وانما وقع الخلاف فيه فيه اولا انه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشيء متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون اخرين او عكسا فادته القطع للبعض او الكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله ويجاب عنه بانا ننقل الكلام الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير مفيد وثالثا ان الكلام في عدم صحة الاستناد في انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف وهذا الكلام على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه فالايراد بحاله وقوله والثاني لا يفيد العلم اورد عليه بانه يتم لغير المراد كما هو شأن المقام وليس ذلك مسألة اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو بيان لما اريد من اللفظ والمسألة الاصولية هي معرفة وضع الشارع لها او عدمه ويرد عليه ان هذا راجع الى منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين الينا وقد تقدم الكلام فيه ولا ربط له بمنع هذه المقدمة بعد تسليم المقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسألة من مباحث الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم حجة عليه اذ ليست المسائل الاصولية الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولا يعتبر فيها من القطع او الظن المنتهي اليه وثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ خارجة عنها قطعا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية كما قد يحتمل في المقام

غير معقول

غير معقول لاتحاد المتنافي لكل بل تحقق الاتفاق عليه كما مر ثم ان عدم افادة الاحاد للعلم لا يقتضي بعدم حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين
فغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقتضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصود فان قلت ان الواجب على الحاضرين بالاعتبار [illegible] التواتر اذ لا تاتي
في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد فغاية الامر وجوب النقل احادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس
المجموع منه ولا لتاتيها وتوافي التكليف على انه قد يحصل مانع اخر من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو بحسب [illegible] لها بالوضع فيها ان اراد
بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان فمسلم ولا يثبت به المدعى اذ لم يفرض كون الشارع من العرب وسيدهم ولو فرض كون الواضع
هو الله تعالى فكون النقل بحسب ذلك اللسان كاف فيه كما ان [illegible] كاف في الانتساب الى اللغة بكون واضع اللغات هو الله سبحانه الا انه الواضع
لتلك في الكل وان اعتبر وقوع الوضع اصل اللغة منهم [illegible] لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون
الوضع فيها من غيرهم على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى نعم ولنا بكون الوضع في العربية الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار الترديد
بالقرائن اورد عليه بان العلم بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر
او بالاحاد الخ وبعضهم ان الترديد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى الحاضرين وهم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها لمن بعدهم على الحال فان لم
يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والاحاد وعدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقتضي بعدم حصول
التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات
لغوية في المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازات في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ولو اريد به صيرورتها مجازات في معناها
اللغوي بملاحظة ما وضع بعد النقل فهو مما لا ارتباط له بالمقام مع انه ابتهاج تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد
من قوله في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعنى اللغوي بملاحظة ما وضع لها في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقايق شرعية في المعاني
الحادثة بالنسبة الى العرف الشرعي مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني
الشرعية كانت حقايق شرعية وليست هذه بملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعية بل من جهة مناسبتها لمعناها
اللغوي كانت مجازات لغوية ولم تكن حقايق شرعية فان اراد الصحيح بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في ان لفظ واحد بالاعتبارين كما
هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعا اذ لا يمكن اجتماع الامرين كذلك كما هو ظاهر من حديهما الاعتبار الحيثية في كل منهما وان اراد كونها مجازات
لغوية لو استعملت فيها بمناسبة المعاني اللغوية من غير ملاحظة لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة
يقتضي بكونها عربية لو استعملت على تلك الجهة فمتى ان ثبت كونها عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال
في الاولى من جهة تعيين الواضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به ذلك ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب للحكم فان تلك الالفاظ بالنظر
الى استعمالها في تلك المعاني اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى وهن لغرابته
ما قيل في توجيهه من ان تلك الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقايق شرعية وانها مجازات لغوية عند صدق استعمالها فيها من اهل
اللغة المتشرعة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقايق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف العربية اذ بعد
صيرورتها بالقوة فهذا لا يكون عربية لا محالة قلت فهي اذن غير عربية لكنها قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم
بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب الا ان يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم
مساعدة الكلام عليه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع التنزل ويمنع اه لا يخفى ان هذا الكلام يصلح من المجيب في مقام المنع لابداء المنافاة فيما استند
اليه المستدل وان لم يكن موافقا للتحقيق فان كون القران كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أأعجمي وعربي
فالوجه مع التنزل ان يقال بان وجود غير العربي فيه لا يقتضي بعدم كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر كيف وقد ورد
المعرب والواجب في الاعلام العجمية وغيرها في القران وليست باقرب الى العربية من الحقايق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال ما حققه في المقام انما يتم اذا انا
الظن بانتفاء الوضع يقينا وتعيينا وامامع الشك فلا نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وبعض الشواهد على
النقل فانه وان فرض عدم افادتها للظن في مقابلة الاصل فينهض حجة على الاثبات الا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الادلة
المفيدة للظن وكان نظره من الحكم كما هو حيث قال انه لا يبعد لنا وثوق بالافادة مطلقا فلا وجه للحكم من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ
من باب التعبد وانما هي من جهة افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول الظن بما هو مراد الشارع
من تلك الالفاظ والحاصل انه لا شك في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف
المتشرعة وقد يحصل الشك في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشرعية فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل
الخطاب على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه صريحا وحصول الشك فيه من اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف وقد مرت الاشارة الى ذلك
في المسائل المتفرقة فبنائه على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية محتجا بما بينه ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور
في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد تم ذلك لكنه ليس في الادلة ما يشمل ذلك بل الحجة في باب الالفاظ هو الظن حسبما قررناه والمفروض
انتفائه في المقام فظهر مما قررناه ان احتجاج النافين بمجرد الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة الدليل على احد الطرفين وحصول الشك

ثم النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكروه تدل على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من اول الامر منها ان المسألة
لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل فيها وان كان مبتنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا في اثبات اللغات وانا اذا
تتبعنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف يعتد به من العامة سوى القاضي وبعض
اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متأخريهم بل الاجماع منقول عليه في جملة من كلام جماعة من متقدميهم حسبما مرت الاشارة اليه مع عدم ظهور
قائل بالفصل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم وقد اكتفي بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال للانكار في المقام مضافا الى تقديم قول
المثبت على النافي فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت ايضا وليس في المقام دليل على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارض لاقوال المثبتين
فترجح هذا الوجه عند التأمل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع
موارد استعمالات كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها
في تلك المعاني على نحو استعمال الحقايق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بابتنائها على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة استعمالات
الشارع على نحو ما يفهم اوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب وارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد بالقراين وتلك طريقة جارية
في فهم الاوضاع بل هو الغالب في معرفة اللغات فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي يحصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ
مما فرض محلا للنزاع فلابد في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسبما مرت الاشارة اليه وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد
منه شمول الحكم للكل بعد ان يستفاد من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني
الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف والامر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء
المذكور اولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير بعيد لمن تأمل في المقام بعين
بعد استنباط حجية النقل فيها من استقراء مخصوص بها وفيه ايضا طريق ثالث يستفاد منه ايضا عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا واستقرينا طريقة
ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة بازاء
كل ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع
في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصناعاتهم وملاحظة الحكمة اكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها
والاهتمام ببيانها اشد من الاهتمام بغيرها فقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير
ارباب الصناعات العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايضا فيرجع الاستقراء ايضا الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها ماخوذا في الثاني
ومنها ان ذلك هو المستفاد من بعض الاخبار في بيان جملة منها كقوله الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك مما يقرب
منها كثير في الاخبار وقد ورد نحو ذلك في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلناه فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة
ومنها دليل الحكمة فانه من المقرر في مباحث الالفاظ ان كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه تقضي الحكمة بوضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني
الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما عرفت من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة
الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة من تلك الالفاظ قد صارت حقائق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم
والزكوة وقد عبر بها في القرآن حكاية عن الانبياء السابقين وهو معلوم ايضا من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما يورد عليه
من مخالفة هذه اللسان للغاتهم فغاية الامر ان يكون للمعاني المستحدثة عندهم الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ
بازائها ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا وعلى فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة
في شرايعهم لا يثبت به كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لابد في ثبوته عندنا من وضع جديد مدفوع اما الاول فبان الفاظ الثابتة العرب كانوا يعبرون
عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان وكانت تلك الالفاظ معروفة
عندهم وان كان المعبر به عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق كاختلافه
من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر مما قررناه من الوجوه
قوة القول بالثبوت مطلقا ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مجال للانكار بعد ضم بعضها الى البعض لحصول
المظنة المعتد بها وهي كافية في المقام قطعا بل يكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون
الوضع فيها تعينيا لا تعيينيا فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على
حسب ما اعتقده في البلوغ الى حد الحقيقة نعم التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبتنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية
على معانيها اللغوية ولم يستعملها الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها
الى العرف ولا يتوقف تفسيرها على توقيف الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة
ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيفية موضوعاتها والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة
عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات وبذلك تغاير المناط في المقام حسبما ذكروه وقد تقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور

المجعولة الشرعية

المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه اذ للشارع في غيرها ايضا مهيات مخترعة وامور مجعولة
لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والايلاء واللعان ونحوها فلا اختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات
ولا يمتاز العبادات بذلك عن غيرها بل لا مثبتا لها الا ما يتوقف على القرينة بخلاف غيرها وهذا مما لا ربط له بثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها ثم لو لم
يكن للشارع مهيات مجعولة ومعان مستحدثة في غير العبادات ثم صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت وانت خبير بان مقتضى الكلام المذكور خروج
المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة المقررة في الشريعة
وهو قائل بثبوتها في ذلك بعض الاثر بعيد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها ولو اعتقد ثبوت
معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما استند اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصل في امر آخر غير هذه المسألة ثم لا يذهب عليك ان
ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات اذ ما ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب
الشريعة مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يضم
اليه غيره مما مر في الاحتجاج وكان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة
ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم يحتج لثبوتها فيها بما يحتج به المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة
الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما زعموه بل الظاهر القول بكونه تعينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسبما عرفت وقد يستبعد من وقوع
ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي صلى الله عليه وآله وصعد على المنبر لابلاغه لما يترتب عليه من الثمرة العظيمة ولو كان لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله
كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من تلك الاوضاع وبعد تعرف وقوع الوضع لا يستبعد شيئا من ذلك اذ هو
تعيين قلبي لا يفتقر الى عقد ولا ايقاع وافهام ذلك المخاطبين لا يتوقف على صعود على المنبر ولا بتصريح بالحال بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال
في ساير الاصطلاحات واللغات وهو ظاهر ولنتبع الكلام في المرام بمسألة اخرى تداول ذكرها بين الاعلام لمناسبة ادخالها في المقام وهي ان الفاظ
العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها او تعمها والفاسدة قد اختلفوا في ذلك
على قولين او اقوال ولنوضح الكلام في المسألة برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان النزاع في المقام انما هو في
الفاظ العبادات مما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من
الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في المعاني
اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف في
ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين
بثبوت الحقيقة الشرعية ونفاتها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة او لا
فان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح
استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة صحة استعمالها في كل من المعنيين و
وقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا للكلام وانما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما
وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين والتعين ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج
الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه لئلا يكون قابلا
للخلاف والنزاع بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة
او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق واضح بين الامرين وان كان استعمالها مجازا على الثاني
فان الاول هو الشايع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لمقابلته على المجازية في السنة المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها
لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المختار في
المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا يبقى دائرة بين حملها على الاعم وخصوص الصحيحة كما سنشير اليه فان ابيت عن ذلك فقرر الخلاف في
تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا مجال للايراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم وما
في كلام بعض الافاضل يقال حكم بعد ابتناء المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا
شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو
مفهوم اللغوي منتسبا مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان الماهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة
بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى دليله وان اراد ان الماهيات
التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخترع منه
فهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتبار الحيثية في الامر في قوله للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية غير مفهوم المحصل والحاصل ان
الكلام في ان ما احدثه الشارع وقرره من تلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع

[illegible]

ذلك العشرة وهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد تعد الاركان العرفية في تحقق مفهومها على كل حال وتمام سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الصحيح بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الصحيح بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء عدا انه لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحقق هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر هي بخصوصها في تحقق مفهومها بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة العرفية من غير تعيين لخصوص ما يقوم به وكذا الحال في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يوضح بكونها اسامي لما يقوم به هيأتها بحسب العرف مما يصدق معه الاسم سواء في حصولها تحقق بعض الاجزاء وخصوصها كما قد يتوهم في بعض العبادات او لا كما هو الحال في الصلوة فهذا ثالث الوجوه في المقام ويشكل ذلك مع بعد الوجه المذكور في نفسه لانتفاء الانضباط لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول التسمية والا فبها واما ثبوته بتعيين الموضوع له والمسمى فلم يتم فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاسد عندنا اليقين ويجيئ تتمة الكلام ثم انك بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المراد يعرف ضعف ما ذكره بعض الافاضل في المقام حيث نزل القول بوضع الالفاظ المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يتم صدقها حال انتفاء الجزء او الشرط كالاقرب النزاع تارة في الاعم دون الاجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط واخرى عمم النزاع في الكل ودفع الاشكال المذكور بان مبنى كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه بل منها ما ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع والظفر لبقاء الكل في العرف مع انتفائهما فالصلوة وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يمنع سلبها عنها بحصول النقص في بعض الاجزاء وظاهر كلامه المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة في حكم العقل بانتفاء ذلك الا انه لا ينتفي ذلك بالنظر الى العرف وهو كما ترى خارج عن مباحث الالفاظ وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف بل هو خلاف ما هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط وتوهم ان ما ذكره من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين يرجع الى المذكور فلا وجه لتقرير النزاع على الوجه المذكور وقول القائل بالاعم بما ذكره فيه كلام اخر اذ لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد فرض الشيء جزءا ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لابد من انتفاء الكل بانتفاء اي جزء منها والقيام المفروض على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يناط الاحكام الشرعية بذلك وان فرض كونه جزءا من المسمى لا مأخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص تلك المفروض كما هو ما قررناه انفا فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام اخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان ظاهر تعبيره بما ذكرناه كالاخفى على الثالث في بيان حجج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح وصمت الجمعة او توضأت او اغتسلت لم يتبادر الا الى الصحيحة ولا يحمل على الفاسدة الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك مما يقوى الامارات على كونها حقيقة في الصحيحة ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور الواجبة والعبادات المطلوبة لله تعالى ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل لا تطلق عليها المعصية بل لا يمكن عدها من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر الا بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق ببعض انواعها خاصة وكان هذا بيان الفساد بعد الرجوع الى العرف المتشرعة لا يعد الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات واورد عليه بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ مسلم الا انه ليس كل تبادر كاشفا عن الحقيقة بل انما يكون كذلك اذا كان من نفس اللفظ فيه من خلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند الى مجرد الاطلاق من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجية معه دل على حصول الوضع له واما اذا انضم اليه شيء اخر واحتمل انضمام امر اليه خارج منشأ ولم يكن دليلا على الحقيقة اذ لا بد من ملاحظة نوع من الفهم المذكور الوضع كما هو المقرر الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت ليس الا الصحيحة مع انها موضوعة للاعم لكن التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد والباعث عليه في العقود والايقاعات غير الباعث على الانصراف في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على خلافه وهو ثابت في المعاملات نقول بمقتضى بخلاف ما نحن فيه لا دليل عليه بل ليس لنا دليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد تحققه والعرف يحتاج ولو على سبيل الظن دعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ مما لا يقوم عليه دليل ضالة مع عدم شيء اخر الى اللفظ في حصوله معارض بما الى عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادة الظن دون التعبد ومع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو ممنوع اذ لم نقل بكون الظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات كما عرفت ويشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك مستندا الى الذهن في شأن المقامات وليس كذلك الا ترى انك اذا قلت رايت فلانا يصلي وجماعة يصلون لم يدل ذلك على كونه صحيحا كيف ولو فرض كون ذلك صحيحا لاتضح بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة اذا كانت اعماله المذكورة فاسدة مع انه يحكم بكذبه في الاخبار بخلاف ما اذا اريد منها الصحيحة فلو كانت تلك الالفاظ منساقة الى الصحيحة لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد

ومن الواضح خلافه وايضا لو كان الفرق كما ادعى لما صح الاخبار عن احد بانه صام او صلى او اتى بشيء من العبادات الا مع العلم بصحته [illegible] الا يمكن [illegible]
ولو تحقق ففي غاية الندرة ومع ذلك الاخبار بها بحسب العرف من غير اشكال ولا زال العلماء يخبر بعضهم عن بعض بما ذكر ونظهر من جميع ما ذكرنا ان التبادر المدعى انما
من جهة الوضع وانما هو من جهة خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد احتمال كون التبادر المذكور
ناشئا من الخارج غير دافع للاستدلال اذ لو كان انفتاح ابواب الاحتمال لانسد باب الاستدلال بالمنع من الاخذ بما يكتفي في مباحث الالفاظ لانسداد باب التبادر
الا وقناع بالتبادر وغيره في سائر المقامات وكذا الحال هنا اسناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيح اذ الفاسدة اكثر
منها بكثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها اذ قلنا استعمالها في الفاسدة على فرضه بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير الاطلاقا
كثير على الفاسدة ايضا ولا من جهة انصراف المطلق الى الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لسائر الاداب المندوبة او من البين خلافه ودعوى
نفي الا فاضل انصراف الاطلاق اليها غريب بعد وذلك الانصراف مدار الصحة شاهد على استناده الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاض ذلك بنا
العقود والايقاعات لانصرافها ايضا الى الصحيحة مع انها موضوعة للاعم بناء على الاقدم والقول بوضعها للاعم مطلقا غير مسلم ايضا ولئن سلم
فمخصوص الصحيح الشرعي كما سنبين الحال فيها انشاء الله تعالى ثم ان ما ذكرنا من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في المسائل المفروضة الى الصحيح الخلو عن القرينة
ثم بل الحكم خلافه توضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما وضعت للافعال المعهودة المنكرة في اليوم والليلة المطابقة لامره نعم لكن حصل هناك اختلاف
في تعيين مصداقها فهو في كل من المذاهب والاراء شيء غير ما يقوله الاخر بل الفاعلون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة بالاحكام
وتادية القرائة والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل يعتقد ان ما يؤتيه مصداق لتلك الماهية المعينة المطلوبة
لله تعالى مع ما بينها من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل ايضا لان
الاشارة اليه فان المفهوم الاجمالي الملحوظ في وضع الصلوة صادق عليها ايضا حال صحتها عند النسخ الطاري عليها اخرجها من ذلك المفهوم من
جهة طريان النسخ عليها وارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاد مطابقته
لذلك الطبيعة والمدار كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تنبيه لما انه يصح التعبير في الوضع من غير لزوم تجوز ويصح
مع ملاحظة اطلاق الصلوة على الصحيحة عندنا وعلى الصحيحة عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى لو ان صدقها
الواقعي من العرفة المحققة المطابقة لامره تعالى واقعي وعلى غيرها من جهة التنبيه لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة الى ما يعتقده ذلك كان اطلاقه
عليه مع ملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تنبيه لمن غير لزوم تجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله فيما وضع له اعني تلك العبادة المعينة
والاطلاق على المصداق المعين من جهة حصوله فيه واقعا او في اعتقاد عاملها سيما ما يعتقده هذه التعبير وان كانت خلاف الظاهر ايضا الا انه
في الامثلة المذكورة قرينة عليه فان نسبة الصلوة فيها الى اشخاص معينة يفيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه لما اختلف الاراء في تعيين تلك
الطبيعة واختلف الاشخاص في اداءها بحيث ما نسب الى شخص فانما ينصرف الى تلك العبادة المأتي بها على حسب معتقد الفاعل سواء كان من اهل الحق او من
الفرق حتى اليهود والنصارى الحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلوة المطلوبة ولذا يصح ان
ما صلى اذا صلى صلوة فاسدة باعتقاده كان صلى مع الحدث عالما عامدا وكذا لو اتى المسلم بصلوة اليهود والنصارى بخلاف ما اذا اتوا بها وليس
الا من جهة كون النسبة قرينة على اطلاقها على الصحيحة في نظر الاتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها مع اداءه لها كذلك وكذا الحال في سائر العبادات
واما ما ذكر من عدم صحة الاخبار بها اذا لم يعلم بتلك الافعال انه لم يعلم صحتها بالخصوص فارتفع شيء اذ مبنى الاخبار المذكورة شرعا وعرفا على ظاهر الحال و
يجري انه ما يزيد المقام توضيحا ان الثاني صحة السلب فانه يصح سلب كل من العبادات عن الفاسدة فيصح ان يقول لمن صلى مع الحدث متعمدا او بدون
القراءة كذلك انه لم يصل حقيقة وانما اوقع صورة الصلوة وكذا الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة
منها ليس الا من جهة المشاكلة والا فصحة السلب عنها عند التأمل في العرف ظاهر وذلك دليل على عدم كون الفاسدة من الافراد الحقيقية لها فلا تكون
الثاني لما يعمها فيختص الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر ذلك بوجه اخر بان يستند الى عدم صحة السلب
على ما تقرر فيها فيكون عدم صحة السلب على بعض الوجوه شيئا لنفس الموضوع له ابتداء دون مصاديقه الحقيقية وذلك بان يجعل الحمل ذاتيا لا
متغاير فيا واحد معنى للفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلب الانسان عنه بحسب العرف
دل على ان ذلك هو معنى صريحه صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اتحدا في الصدق وبهذا الوجه يصح سلب الخاص عن
العام وبالعكس فنقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان وان لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام انه اذا اخذت الماهية بجميع
الاجزاء والشرائط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من اجاد التأمل واخطر ذلك بباله
وذلك هو معنى معنا هاد الجواب عن ذلك يمنع الدعويين المذكورتين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول وصحته في الثاني كما ترى لدى
معن النظر في العرف بحيث الامر على ما ذكرنا الثالث ظواهر الايات والاخبار كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عز وجل ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار والصوم لي الى غير ذلك من الاخبار
المتكثرة حتى الواردة في الابواب المتفرقات حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام كالصريح في ان الطبيعة المقررة من الشارع
المحدثة منه هي المتصفة بتلك الاثار نوعا منها كذلك والبواقي امور مخترعة متصفة باضداد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد

عن ظواهر [illegible]

عن ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الآيات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرائط كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله في بيان حد الركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلوة له وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب اللفظ هو نفي الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال والصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن ظاهر العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرائط الا انه يتم الكلام في المقامين نظرا الى القول بالفصل اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا بين تلك الاجزاء والشرائط وما عداها مضافا الى ما ثبت في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للاعم بين تلك الاجزاء والشرائط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وانما مفادها نفي وجود صفة من صفاتها الظاهر ذلك في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي وجود صفة من صفاتها الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاتها كما في لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قراءة الا في مصحف ولا علم الا ما نفع ولا عمل الا بنية ولا كلام الا [illegible] الى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الاخبار ادلة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراد المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في نفي الكمال والصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة فبملاحظة تلك الشهرة تكون من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة للظن بارادة الموضوع له فيحصل الاحتمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف ايضا هو نفي الحقيقة ودعوى نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة بل ملاحظة فهم العرف في استعمالها مجردا عن القرينة تنادي بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاخلاص الى غير ذلك من الامثلة المتكثرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات بضميمة القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي بعدول العرف فيها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة كيف وليس باشيع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد فيهما بالنقل نعم ربما قيل بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود عند المعظم فدعوى [illegible] على المعنى المذكور او مساواته للاخر عجيب مع ما فيه من دعوى الحقيقة العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة والعامة في مباحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه احد هناك بمنع دلالتها لغة على ذلك وان من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرف النفي الى الصفة وبنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه فهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص عليه في كلام الاجلة ولولا الاطناب في الكلام لذكرنا جملة [illegible] في المقام ثم الظاهر انها في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة على الحقيقة فانما اريد بها ذلك ايضا على سبيل المبالغة فالقصد بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المقبول والغاء ما عداه وجعله بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات ومجرد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة اذا المفروض بقاء المعنى المذكور عليه وعدم [illegible] ما هو المقصد الا بذلك على انه لو ادعي النقل والشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة لجار المسجد حيث ان له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة الا بطهور ونحوها مما في عدة من الاخبار المذكورة وغيرها فلا وجه لهذه الدعوى بالنسبة اليه اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثالثها ان تلك العبارة وان كانت كذلك الا ان ظاهر المقام يصرفها عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة ولهذا عدل عن الموضوعات اللغوية فينصرف الى نفي الكمال والصحة كما قيل بنحوه فيما ابتنى عليه ذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فبيان ذلك من شانه والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظاهر لا يخفى ورابعها انه لو بني على ظاهر العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة لو كانت متروكة نسيانا او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج عن ظاهر اللفظ فليس باولى من حملها على نفي الكمال لالتزام بالتخصيص اذ لا مانع من كون صلوة الناسي للفاتحة وغير القادر عليها دون صلوة الاتي بها في الكمال الظاهر ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز فيما قيل فيه بالنقل ايضا فالحمل على التخصيص المذكور من خروج عن الظاهر لكونه تخصيصا للاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا ولا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال ويدفعه [illegible] من المناقشة في غيره من الحجة انه لا بد منا التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر الغير الغافل الا بالفاتحة ودعوى معارضة ذلك

صلوة الآم

بعض الروايات المذكورة [illegible]

[illegible]

وستعرف انشاء الله تعالى ان ما احتج به لذلك عين ما مضى عليه نفسه فكيف يمضا ومنه لذلك ان تأمن ما افاده المحقق المذكور ايضا من انها لو كانت موضوعة
للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة من صاحب
الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى العرف ولا عادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع ايضا في اثباته الى العرف ولذا استند
عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة لجواز الرجوع الى العرف لا يقتضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها
الى العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف وكما
انه يرجع في الالفاظ والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل تحققه فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف
من اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه
في كلام الشارع ولا فرق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعلى سبيل التحقيق في الحكم به
وهو ظاهر قلت لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة ككونها العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك
من الفاسدة وتوقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه وتمييزه بخصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل بملاحظة
عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيره واما الثاني فهو الذي عناه المستدل
في المقام ولا ريب ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من
واجباته وشرائطه الى العرف سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من غير ان يؤخذ في
نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر فيندرج الاخرى مندرجة في الصحيحة وكونه معرفا سواء ازدت اجزاؤه او نقصت حتى انه يوصف
الصلوة مثلا على الصلوة المقررة في الشرائع المتقدمة بملاحظة زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل
بان يجعل كل من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظاهر اذ معرفة المصاديق ليس من شأن العرف الا ترى ان القيم السوقية
ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو قيمته يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المصاديق في المقام واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء
والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون المعنى الموضوع له في امثال ذلك على وجه يميزه
من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام انه متى شاهدوا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل ايضا من
الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى
تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه على سبيل الاجمال حسبما ذكر وهو كاف في تمييزه ولا رجحان ذكر من
الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شأنهم وانما شأن اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظاهر من ملاحظة
الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة
اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل والتبيان من تلك الالفاظ ليس الا الاول
المجمل وهو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها
للاعم فيذهب الى تعيين المعنى بحسب العرف المتشرعة على التفصيل ولذا يذهب الى جريان الاصل في كلما شك في جزئيته او شرطيته بعد الحراز ما يصدق
عليه معه الاسم في العرف فيحصل الاستدلال لانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معانيها
العبادات المقررة في الشريعة مع انه ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد
من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف كيف ولو كان المراد
مما يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احديهما محالة الى العرف العام والاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد
انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسياق كلماتهم يأبى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتأمل فيما قررنا فحجة القائلين بكونها للاعم وجوه احدها قضاء
امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية ما يعم القسمين
دلالة فيها على خصوصية الصحة ولذا يصح الاختبار فلان يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر الاعم لكان ذلك كذبا فيها
عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوؤه وغسله او عباداته فاسدة انه لا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة ولا يصلي ولا يصوم
ولو اخبر كذلك من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظاهر عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيحة والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد في العرف
كما هو معلوم من ملاحظته دليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة منها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظاهر في كونها حقيقة في
المقسم ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة
منها اذا دخل عليها ادات العموم كما في قولك كل صلوة يوجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة وكل صلوة صليها فلان كانت مجزية احد نوعي شيء عن
تلك العبادات او حكم عليها بشيء انها هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين ذينك بينها لا مرادا ومعنويا حيث
ان الاول منفي في المقام بالاجماع فتعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيحة تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك هو ان يكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما لا مرجحا من الاشتراك والمجاز والجواب اما على الاول فبمنع التبادر الا مرفوعا بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه عند

التوقيفي م

بتميزه

الا الصلوة الكذا ... وهي دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه ... الا ان احمل فيه الانفصال ... منها

بد القائل بوضعها للاعم الا انه غير كونه اطلاقا وما ذكر من التنافي نحوه على الوجه المتقدم من جهة استنادها الى معنى ما عرفت من كون ذلك قرينة
على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل اذ نعين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف في الاداء والاداء وكل عامل فانما ياتي بها
على حسب ما يعتقده فيما اوجب عليه عملها فاذا اسند ذلك اليه قضى ذلك باداءها على حسب ما عنده والمتبادر منه هو الصحيح بزعم العامل كما هو ظاهر من ملاحظة
العرف ولولا ما قلنا من كون المتبادر ما قلنا هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعم الفاعل
في الواقع كالفاسد بزعمه من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق ومما يشهد على ما ذكرناه ويومي الى ما قلناه ان فرق المخالفين ياتون
بالعبادات ويوردون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة الواجبة والسنة ليست الا الصحيحة فقد اطلق المذكورات على خصوص ما
يعتقدونه كذلك فالخطب في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة الصحيحة وانما اطلقت على المصداق المخصوص نظرا لاعتقاد
عاملها كونه مصداقا لها وذلك لا يقضي بتجوز في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ في غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت في عرف
اخر غاية الامر ان يمنع الفرق للظهور ويكفي للنسبة المذكورة شاهدا عليه حسبما عرفت ومما يشهد على ما ذكرنا انه يصح سلب الصلوة الحقيقية
عن تلك الافعال الفاسدة وان بقي انها ليست بصلوة اتى بها الشرع وليست من الهيئة المجعولة في الشريعة ومن البين ان القائل بالوضع للاعم
يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشرع ويقول بكون استعمل فيه لفظ الصلوة الموضوع بازائه لفظها هو ذلك المعنى على
كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام
ما وجدته في كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفي الريب عن كون الهيئات المحدثة امورا مخترعة من الشرع قال ولا شك ان ما احدثه الشارع
متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالهيئة من حيث انه امر بالهيئة وبعض على انه
اذا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعملها فيها لمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها
اسامي للاعم فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو الاعم وهل هذا الا تدافع بين وتناقض ظاهر وقد ظهر مما ذكرنا الجواب عما ذكر في الوجه الثاني وجه
الفرق بين نفي المطلق والمقيد بالصحيح ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة نظر في اعتبار الصحة الواقعية
كما لا يخفى ذلك بعد التامل في العرف واما الثالث فبعد التقسيم المذكور انما يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم
من الحقيقة والاستعمال في خصوص الصحيح قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقة في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد
القسمين وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها موضوعة للصحيح لتسليم دلالته على
استعمال المستثنى منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من جهة اطلاقها على كل
من القسمين وحسن الاستفهام انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة له فيه على كون المستفهم عنه مشتركا
لفظيا او معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمناه في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة ففيها
ظهور ما في ذلك لا يعادل ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيح ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم
من الفاسد بحيث يبعد من كل منها وضعها بازاء الاعم من الصحيح ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشائعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز
حد التواتر تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات اذا طرء فسادها لترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم باعادتها
في السنة العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفة وشاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين
ان الاعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بل ذلك هو معناها المصطلح ايضا وان اخذ فيه بعض الخصوصيات
وقضية ذلك كون الفعل الواقع اولا مندرجا في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتيانا بذلك الفعل ثانيا بل كان اتيانا اوليا وبذلك يخرج
عن كونه اعادة وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يمكن تحقق الاعادة الا مع صحة الماتي به اولا ولا يجري ذلك الا في نادر
من المقامات مما ورد الاعادة فيه مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين
المتشرعة فانما هو مع فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات
المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة
بالاوضاع اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية بين المتداولة بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول منافيها
وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم هنا
والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشائعة بعيد جدا ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت اسامي للصحيحة لما صح تعلق
النهي بها او لزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل نفي ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكي القول به عن ابي حنيفة وتلميذه
لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو عنوان عنه فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما خاصة بمقتضى الهيئة والالزم المنافاة بين
الهيئة والمادة والقول بان ذلك انما يتم على فرض امكان وقوعه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظاهر من عدم جواز تعلق النهي بغير المقدور كما
لا يصح تعلق الامر بها فيدل على زيه كالكون في المكان ولذا يقبح ان ينهى الاعمى عن الابصار ولا بشأن الابصار ونحو ذلك وتعلق النهي بها
دليل على امكان وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضعت له مما لا وجه له فيكون خلاف الظاهر البعد

التزام التأويل

التزام التأويل في جميع الاستعمالات بل ربما يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب في كون
الجري على التأويل في تلك الاستعمالات لشائعة اظهر فهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول اما اولا فان ذكر الاعادة في الاخبار وغيرها من الاستعمالات
ليس مختصا بما اذا وقع الفعل كاملا بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيرا ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك
العبادة وانما يعد بعضا منه كما اذا صلى ركعتين من الظهر او العصر او بعضا منها وشك بين الركعتين او طرء غير ذلك من المفسدات فانه يقال
انه يعيد صلوته مع ان ما اتى به لم يكن مصداقا محققا من مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام
التجوز في المقام دون غيره بعيد جدا اذ الظاهر كون الاطلاق في الجميع على نهج واحد والذي يخطر في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة
لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولا بل اذا تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه واستأنفه يقال انه عاد الى ذلك الفعل واعاده وليس القدر
المتكرر منه الا البعض فلذلك كان عرفا في نسبة الاعادة الى مطلق ذلك والظاهر انه كذلك لغة ايضا ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ
تقول ضربت زيدا ومسحت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منهما فنقصان بعض الاجزاء والشرائط وان قضى بنقصان العمل الا انه يصدق
معه الاتيان ببعض ذلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة بحسب العرف كما عرفت فان قلت على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة
لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلوة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك فكما انه على فرض كماله فاسدا
لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلوة ايضا فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلوة اسما للاعم
قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ولذا يقال بعد طروه انه افسد عمله بكذا او لا يصح القول ببطلان العمل الا مع الصحة والفساد انما
يطرءان حقيقة على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعا للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة كونه بعضا من
العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور وقبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طرءه من الفساد بعد ذلك ولذا
يصدق دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق به متعلق النذر ورتبنا لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح
في الاماكن المكروهة بل حكم الشهيد رحمه بالحنث مع نذره عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا والوجه فيه انه يصدق عرفا
مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان والمفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد افساده
في الاثناء اصلا لا يقضي بعدم صحة الاطلاق يصلي هناك على سبيل الحقيقة مثله فان الافعال التدريجية يصح اسناد تلك الفعل الى المتلبس
بها حقيقة على النحو المذكور قطعا ومن هنا ظهر وجه اخر لصدق الاعادة في المقام اذ الظاهر انه لا يعتبر في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فصحة
اسناد الفعل المبتدأ قاضية بصدق الاعادة على استينافه كذلك فان قلت ان ما ذكر انما يصحح صدق الاعادة اذا كان الماتي به صحيحا عند الشروع وطرءه
الفساد بعد ذلك واما اذا كان فاسدا من اول الامر كما اذا انكشف ايقاعها بغير طهارة فلا يتم ذلك قلت قد يصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال
على وجه الفساد لا يقضي بعدم صدق الاتيان ببعض ذلك العمل اذ لا يعتبر في صدقه اتصاف البعض بالصحة لما عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة
العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل والمدار في صدق كون الماتي به بعضا من العمل انه لو انضم
اليه سائر الاجزاء والشرائط كان عملا تاما وهو كاف في المقام فقد يكتفى بالاتيان بذلك في صدق الاعادة بحسب العرف ومن ذلك يظهر وجه
اخر في الجواب عن الايراد المتقدم لكنه لا يخ عن ضعف مع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني ومع
الغض عنه ايضا فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر وليس ذلك الا كتجوزهم
في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانيا فبان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك ويعيد صلوته ونحوهما انما مطلق الصلوة
من غير ان يكون اطلاقها على ما اوقعه من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة عليه
ايضا من جهة اتيانه اولا بالفرد المفروض على انه اداء للصحيح وبملاحظة كونه اتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن ما فعله اولا اتيانا بالصحيح بحسب الواقع
يكون اداء لذلك الفعل حقيقة فان غاية ما يعتبر في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه اولا من افراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة
او بحسب الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقال في الصوم المفروض
اعد ما كلفت به او ما امرك الله باداءه او ما افترضه الله عليك مع ان شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا الا انه لما كان اتيانه بالفعل الاول
من جهة كونه اداء للمكلف به واتيانا بالواجب صح التعبير المذكور وفهم العرف لا يأبى عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد
به الفعل الصادر منه على انه مصداق للصلوة والاتيان به اتيان لتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له والملحوظ في الصدق
المفروض بالاعتبار المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الاتي بها
فيكون الامر باعادتها دليلا على عدم صحة الاول واشتماله على الخلل فيكون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول
بالنظر الى اعتقاد العامل حسبما عرفت وقد يجعل من هذا القبيل اطلاق الصلوة فيما لو قيل رجل صلى بغير طهارة او صلى بغير عدة او صلى مع الخبث
ناسيا او جاهلا بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير ذلك مما يصح فيه الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحة بالملاحظة
المذكورة ويشهد بما قلنا انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة بازاء الصحيح صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمال قطعا ولا يأبى عنه العرف على
النحو المذكور ايضا ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحة او الاعم على نحو واحد واما ثانيا فبان التزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات اما في لفظ

[illegible]

الاعادة او في اسامي تلك العبادات حيث يراد بها المعنى الاعم ليستحق بها تلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك اذ لا دلالة للمطلق
الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا لا دلالة في لزوم التجوز في لفظ الاخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له
ووضعها للاخر نظرا الى [illegible] للاصل لما عرفت في مباحث الدوران من عدم جريان اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية
لا يتجه الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ
وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الاستعمالات
لاثبات كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت ان مجرد لزوم التجوز على اي من الوجهين لا يصلح دليلا على وضعها لذلك وليس
الاصل المذكور بنفسه صالحا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان من جهة بعد التجوز في تلك الاستعمالات الشائعة ففيه انه لا مانع من شيوع المجاز مع
انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال اتصاله بالحقيقة وقيام الشواهد من الخارج على المجازية فمع الغض عن ذلك
انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحة لان المراد بالصلاة ح هو مفهوم الصلاة المستجمعة للاجزاء والشرائط وقد
اطلقت على ما كان مشتغلا به نظرا الى انطباقه لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء
وفيما الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو نحو [illegible] عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة [illegible] لو اخذنا القصر ان ذلك المصداق المحتمل
للصلاة عليه تماما وباعتبار الاجزاء [illegible] عين [illegible] مصداقا لها مفضيا لوجودها البطلان انما يتصف به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه اطلاق
متعلقا بتلك الطبيعة من جهة [illegible] نظرا الى صنع المبطل من وجودها واطلاق الصلوة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسبما قررناه
وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزام ذلك النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزام
استحالة الاتيان بها كما في [illegible] الدلالة على صحة المنهي عنه والقول بان استحالة الاتيان به بالصحيح قاضية بمنع تعلق النهي به حسبما هو المقرر
بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يمنع تعلق النهي به انما هو الثاني خاصة لما فيه من الجهة
واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه فكيف ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة
عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاقات الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم
بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها واستحالة وقوعها صحيحة عندنا في نظر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض
كون النهي المتعلق بذلك للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع اولا فيكون الحكم بحرمته لغوا
فلا فائدة اذن في النهي سوى اعلام المكلف بان للنهي من تعلق النهي به فلا يكون النهي الا ارشاديا [illegible] يمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل
بحسب قصد الفاعل وملاحظة ايقاعه ووقوعه بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجاد
في ضمنه وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع فان ذلك انما هو مفاد الاتيان بها في ضمن ما هو من افرادها بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع
الافعال والمنهي عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك ما قصد الى ايقاعها
في الخارج ولو في ضمن ما ليس بصدد [illegible] على ذلك مجازا ايضا يابى عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت لا يخفى ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة
ولا فعال المطلوبة بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فلا ظاهر ايضا تعلق النهي بتلك الافعال لعدم الامر بها فرفع عنها المطلوبية من جهة تعلق
النهي بها فهذا ذلك النواهي حرمة اداء ما يقع قبل النهي بعد متعلقها بنفاذه النهي ادون مستقلة [illegible] وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي عنه عن
كونه مصداقا فالمراد بوضع المبدا له والمحصل من ذلك تحريم الفعل الملحوظ بازاء تلك العبادة الشرعية فكان اذا تعلق النهي هو الفعل
الملحوظ بازاء العبادة المخصوصة فكذلك هو المحرم يتحد بتعلق النهي به الا انه يلزم الفساد في ثاني الحال والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع
هو امر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في تلك النواهي الواردة بحملها على ارادة نفيها
بعد التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحة فلا يتجه الحكم بتحريمها فالمقصود من تلك النواهي الدلالة على نفي تلك الاعمال اللاتية من كونها على
عدم مطلوبيتها ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيان الاجزاء والشرائط بالاوامر
اتقن تلك الطريقة جارية في مخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقررة في ضمن ما تعلق النهي
به فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن ذلك فيحكم بتحريم الاتيان بما تعلق النهي به من جهة البدعة فتحريما تشريعيا
بحسبه في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة اذ ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة لما كان مستلزما للخروج عن
مقتضى وضع الصيغة في تلك الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل مدفوع بما عرفته من عدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول
ولذا لم يتداول بينهم اثبات شيء من الاوضاع بذلك في سائر المقامات مضافا الى لزوم الخروج عما يستظهر من المادة مبناه على القول بوضعها للاعم
لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد انكر في الخروج عن ظاهر وضع الصيغة
سيما مع دوران الاستعمال في امثال تلك المقامات ثم هذا ان قلنا بلزوم التجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون تعلق النهي بها
قرينة على ارادة الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب ما [illegible] هذا استعمال التجوز في تلك الاستعمالات غير متجه

انه ولو اسمها الاخص فان قلت ان اسامي الاخ [illegible] موضوعة للمكلف من الامور الواقعية نظرا الى ملاحظة [illegible] ولكن [illegible]

هنا خروج النهي عنه

سيما مع ملاحظة انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك او ورودها في موارد مخصوصة ولا سيما الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يأت به الفاعل بملاحظة كون العبادة المطلوبة فهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه وهذا انما يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى على التقييد وهو موضع نظر من العبادة كما عرفت ففي ذلك تأييد لما قررناه من الوجهين المتقدمين ثالثها انها موضوعة للصحيحة للزم الالتزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحدة من الصور ويكون غيرها من سائر صورها غير مندرجة في الصلوة الا انها تنوب منابها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت مهيات متعددة متباينة للصلوة لا توجد لا حصر لها والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه ان يكون امر محققا في نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر يزيد اجزائه وينقص بحسب الاعتبار واذا وضع لفظ بازائها فلا بد ان يلاحظ الواضع تلك المهية على نحو تعين وتميز عن غيرها سواها ثم اذا انتفى شيء من اجزائها او شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك المهية وخروجها عن الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما لمهية معينة محدودة مكيفة بشرائط عديدة فيلزم من ذلك انتفائها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فنقول لا شك ان الصلوة يختلف اجزائها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى الذاكر والناسي على التفصيل في الشهو والموانع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والشهو والنسيان فقد يحصل اذن مهيات كثيرة مختلفة في المقومات والاجزاء والشرائط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع لجميع تلك الاجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلوة حقيقة فيكون اجزاء ما عدا الصلوة تنوب منابها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقائق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني واما بطلان اللازم بقسميه اما الاول فظ لاتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ التسمية للمهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من اول الامر من غير توقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية في الاوضاع والمفروض خلافه في المقام اذ لا يجعل الوضع للطبيعة لما تقرر لنا وفرض على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على طرو الطواري على اختلاف وجوهها وعلى هذا فما دام متمكنا منه يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب في ذلك شيئا آخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال وهذا غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي فلا بد ان ينوي المكلف الصلوة التي هي تكليفه في نفس الامر لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد المهيات فلا بد ان ينويها ولا من ينسى التشهد مثلا او الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة بخصوصها ومن المعلوم فساده ولو قيل انه ينوي الصلوة التامة ولا ريب كيف يجزي عنه غيرها ما نواه وكيف يجزي قصد ماهية غيرها مع وقوع الثانية من دون نيته وقصد الناقصة في الاثناء كيف يقتضي بالاجزاء مع دخوله فيها بغير قصدها ولو قيل بتركيبها اذن من الماهيتين حيثما نواه من التامة الى حد التمام يجزي فيه نيتها ومن الناقصة بعد طرو النقص فلا بد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركب من مهيتين مختلفتين متباينتين والحاصل انه لا يعقل من الشارع ايقاع مثل ذلك التسمية ولا للمصلي القصد الى تلك التسمية هكذا ذكره بعض الافاضل ورأى ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هي حينئذ لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان والانتقال ولا يرد عليه الاشكال في تلك الزيادات والنقيصات انما هي من طوارئ المهية وعوارضها ولا اختلاف في المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التقييد فلا اشكال في تصحيح نيته قلت ان القائل بوضعها للصحيحة يقول بعض بجواز ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك عنايات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الخصوصيات الزائدة على ما يقول به القائل بالاعم فهو كون تلك المهية مستندة مقربة الى الشارع فان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك المهية مقيدة بذلك لا يخرج الا ذكر المشهور فهذا التقييد ان لم يتوقف تعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل تعين بان الامر فيهما ذكر بالعكس فانه يصح للقائل بوضعها للصحيحة ملاحظة معنى التسمية بالقرينة ويكون معرضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة اليه اذ لا معنى له سوى التسمية المرددة فيشكل ما يرتبط من الشيء المسمى كره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية موجب لخروج الباقي عن الحقيقة فلا يعقل صدقه على الكل على سبيل الحقيقة وهو يحكم باتفاق الكل كما مر من الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في ذلك لصدق الصلوة بحسب العرف مع انتفاء كل منها من غير فرق اصلا كما مر وكيف يعقل تصور امر متميز معلوم جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بحيث يشمل الصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة وصلوة التكبيرات التي تجزي فيها تكبيرات اربع ربما بين هذين من المراتب التي لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما اورد على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول ايضا من البين ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة الطالبة التامة لا تسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا الحال في غيرها من بعض الوجوه التي تدفع الصلوة عليه فما اورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها

مطلوبية

لو كان مشعر

بالانفكاك

للصحيحة وارد عليه نعم غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده في التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه لا انه في بعض آخر من القول باعتبار خصوصيات
الاحوال في التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة فكذا يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات
العرفية وقد اتضح لك بملاحظة ما قررناه في المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع الايراد المذكور اما الاول فلان ما ذكر من اختلاف
الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال ليس من جهة ورود اوضاع متعددة على اللفظ بحسبها حتى يكون خارجا عن نفاة التواطؤ بل من استعمال الاختلاف انما
في المعاني المأخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم كلي اجمالي شامل للجميع كما مرت الاشارة اليه وانما يختلف الحال في مصاديقه بحسب اختلاف تلك
الاحوال واما الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة في النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الامر في البين وانما هو اختلاف في الامور
العارضة يختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك مما لا يقضي باشكال في البين وهو ظاهر رابعها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة
لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له على اساميها والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة دالة بنفسها على مطلوبية
معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة
جديدة ويكون بمنزلة ان تقول اريد منك العمل الذي هو مرادي ومطلوبي واولا ان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها
ودلالة المركبات على وقوع الطلب فان غاية ما يستفاد من المفردات بعد ملاحظة ما قيل كونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب
الواقع فلا لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصلوة اسم للافعال المعروفة المطلوبة نعم غاية ما يستفاد من لفظه و
احضار المعنى المذكور ببال السامع واما ان ذلك المعنى امر متحقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق
الطلب بها هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصلوة ثابتة في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل الكلام
بحسب مقام العرف دلالة عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك
كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان هذا ليلها من الامور اللازمة
لغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيهم منه شيء واستعلام المطلوبية من مجرد اللفظ وان ذلك من جهة
صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة
كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهي ايضا مما لا مانع في ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيما يراد ايجاد الفعل هي مؤكدة الامر فغاية الامر
ان يكون مؤكدة وهي انما سيقت لاجل ذلك ثالثها ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به مطلوبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا
وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب وقد يناقش فيه بان غاية ما يصح به
من ذلك كون تعلق الامر الايجابي او الندبي مفيدا واما اذا كان اللفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحان فالايراد
على حاله اذ المفروض كون الالفاظ المفروضة مفيدة لذلك ايضا وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة
لزم دخول وصف الصحة في مدلول تلك الالفاظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى كون الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من شانها
الاتصاف بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في الموضوع له فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في
الاحتجاج والتعبير عما ادعي بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنوانا لتلك الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط
سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يتجه فرق بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع ح
في مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كسابقه في غاية الوهن للفرق البين بين اخذ الشيء جزءا من المفهوم وبين اخذه
على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا والذي يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وان اشتركا في لزوم الانتقال
اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن حصول المطلوب في الخارج الا
بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك اذ لا يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة
الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها مجزية
مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر ح انه لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها
ثم انه قد يعترض لافاضل هذا القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا ومن
البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا منهيا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك نعد ركوعا حقيقة لا صورة الركوع لو وضع مع بطلان
الصلوة بايجاد صورته كمن ينحني بقصد الركوع للهوي الى السجود او لاخذ شيء من الارض وينحو نحو الركوع والسجود عن محل البحث لكونها من
الالفاظ اللغوية وليس معانيها من الهيئات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسألة ولو سلم كونها من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ
المذكورة من اسامي العبادات وانما هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هنالك امر بالخصوص حتى يتبين منها الصحة والفساد وبما
الامر المتعلق بالكل فاوضاع تلك الاجزاء مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتبارها هنا لا يفيد عدم اعتباره في محل البحث
مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في الصحيح من بناء الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ع ولم يناد بشيء كما نودي
بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فحكمه ع باخذهم بالاربع مع انه ثبت من فساد عبادتهم لا يتم الا مع جعل تلك العبادات

اسامي للاعم وفيه ما عرفت

٣ قوله فهمنا هيهنا امور الظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج وبعد ... منه مد ظله

اسامي للاعم وفيه ما عرفت من تحقق الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل في مصاديقها وفساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية وغيره
من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقتضي بعد اخذهم تلك العبادات بل اعتقادهم بناء الاسلام عليها بل ولبنائهم ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان
اخطأوا في كيفية ادائها ولا دلالة في حكمه باخذهم بها على ما يزيد على ذلك بل نقول ان الظاهر من الروايات ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام
على الفاسدة اذ هي من الامور المحرمة التي نهى عنها في الشريعة وادار الشارع عدم وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى
الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي دون ذلك تأييد القول بوضعها للصحيحة كما لا يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في حنث اليمين على ترك الصلوة في
مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين ح نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة
منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث
بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور
على لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي
صلوة واجبة او مندوبة في الحمام مثلا اذ من البين اتفاق الخصم على عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل فيما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل
بصحة صلوته فيه بعد ذلك لعدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا مانع انه من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك
وان قيل بعكسه صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم
من الفاسدة بل الصحيحة خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك وفرق بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به فلفظ الصلوة في المثال المفروض
قد استعمل في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الثابتة لولا الفساد بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك ما لو نذر ترك المكروه مما
في يوم معلوم او حلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل النذر والحلف مع ان الماتي به ليس من المكروه والمباح
ولا يجوز ذلك لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة
للنهي حسب ما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب
نفس الامر حتى يحكم ببرائة ذمته عن النذر والاخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير متجه في المقام اذ غاية ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما
يختلف باختلاف الاراء فقضية الاصل المذكور عدم تعمده الاتيان بالفاسدة ايقاعه لما يعتقد فساده ولو على سبيل السهو واما اتيانه بما يحكم
الناذر بصحته فلا مثلا اذا رأى رجلا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات لكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة من غير وضوء لقول
مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذ لعل الناذر يرى بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في سائر الاختلافات
الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون
باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساده المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية
ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعل لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة
عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته مع انا نعلم بمخالفته لما عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة
لحكمه بطهارته لم يصح الاقتداء فيما لم يعلم بطلان صلوته بجواز الاقتداء به لانه انما يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه ولذا كان
صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة الاكتفاء بمسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه الا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها على مذهب
نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة فيتم المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة
كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة لعدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع انا لم نقف على
من يتوقف في ذلك ايضا الا من يفصل بين هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم والحكم بالصحة كما هو قضية الاصل
المقرر والقول بان قضية الاصل المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية
كيف ولولا ذلك لم يتم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبائح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب
وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم
علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن اعصار الائمة بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فربما يعتقدون
صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل المذكور مجرد افادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات
ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس عما يعتقده وذلك تفحص هو مما يقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك فقد يكون
عند مجتهد لوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كاف في ذلك غاية الامر ان يحكم بصحة العقود والايقاعات
الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب اليه ولا يجري ذلك في سائر المقامات كما في مباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال
من جهة الحاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر نقول الاكتفاء بالصحيحة عند العامل محل منع نعم انا لم نكن مكلفين في حكم الشرع بالعمل بما لا يكون تكليفا
شرعيا ولو ثانويا في حقه فتم ما ذكر الحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين وان بنى لو اجتهدهم في تحصيل الحق وقلنا بما كان عليه لوضوح الحق زعما
الامر معذورين في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقتضي بتعلق التكاليف الثانوية بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة

الى سائر الاديان ولما اذا كان ذلك مطلوبا بمنزلة الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الخبرة بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه ونعلم بذلك الصحيحة اذن في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة المقدمتين المشهورتين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه نعم ومع الغض عن ذلك يشكل فلو بني على ما ذكرنا اشكل الحال في ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هي الصحيحة لنا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقده الثاني اذا عرفت منه المخالفة كما صرح فيقول انه اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون ما يأتي به موافقا لما يعتقده ولا اصالة الصحة في المسلم فاقيد بصحته كما لم يمكن حكمه اذن بصحة ما يأتي به ويكون دائرا عنده بين الوجهين [illegible] كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشك في كونه متعلقا للنذر لو الدفع اليه اداء للمنذور ومجرد صدق اسم الصلوة على ما اتى به لا يقضي بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر والقول بان الفساد المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فينبغي عزوه منه حاجة من الاطلاق بين الفساد لوضوح ان الناس على خروج ذلك مما هو فاسد عنده من غير ملاحظة لنفس العلم في ذلك وانما العلم به طريق اليه فاذا الركن هنا النظر الى ثبوت الفساد لا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة فظهر بذلك ما قولنا ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر وجعل ما ذكره مبني حكمهم بجواز الاقتداء مع علمه بموافقة مذهب الامام لمذهبه وكيف يمكن القول بصحة الاقتداء بمجرد صدق اسم الصلوة عليه والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور فيكون احتمال فساده في ظاهر الشرع مكافئا لاحتمال الصحة من غير مرجح ويتوقف عليه صحة صلوة الامام ولو في ظاهر الشرع في صحة الايتمام فالظاهر ان الوجه في البناء المذكور ايضا احد الوجهين المتقدمين هذا والوجه في القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط اما في اعتبار الاجزاء فيما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فاذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق الكل واما في عدم اعتبار الشرائط فلظهور خروج الشرط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت منه لكان جزءا فلم يتحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار الشرائط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي بالحاقه في مفهومه اذ غاية ما يقضي ذلك امتناع وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتبار شيء في ما وضع له اللفظ وفيه ما عرفت مما فصلناه اما ما ذكر من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء والشك فيه فانما يتم بوضعها للفرد [illegible] فيه في توجيه كلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه فيدفعه ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءا واعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول مداخلته في الموضوع له [illegible] والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به اما نفس الشرط فخارجة عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة اعتبار كل من الشرائط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان يؤخذ في وضعها الذات الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحو ذلك فيتوقف حصولها في الخارج على حصول الشرائط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها في الموضوع له

ثمرة النزاع في المسألة

المقام الثاني في بيان ثمرة النزاع في المسألة فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها فانها انما يثبت على القول بوضعها للاعم دون القول بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق بجزء او الشرط ان كان فيما يشك مع انضمامه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح اعتبار القائل به اجزاء الجملة لتحقق التسمية فلا يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه من دون ذلك من جهة الشك المفروض واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق الصحة فالقائل بالاعم يتمسك بالاصل نظرا الى اطلاق المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى في مذهبه الا مع العلم باستجماعه لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط المعتبر في التسمية كما في الوجه الاول فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك في جزئيته وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمأمور به في الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرمة فاي فارق بين القولين مع حصول الشك في ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيها من اجزاء والشرائط قلت لا ريب ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فيما وجد متعلقا للاوامر ولو بالنظر الى الاطلاق من غير ان يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا تعين تعلق الامر بها يقضي ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية على بطلانه فتثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر مع عدم قيام دليل على الفساد نظرا الى حصول المأمور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المأمور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة لا يقضي باجمال العبادة حتى لا يثبت باجمال العبادة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها في ظاهر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا في حصول المكلف به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الافراد [illegible] ونحوها فلا علم هنا بفساد شيء من الاقسام ليلزم التقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمه تعالى بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعا ومع ذلك لا اجمال في ذلك من تلك الجهة لقضاءه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شيء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين ويقتصر على القدر الذي يثبت فساده

بالدليل نعم [illegible]

ما الدليل نعم لو قام دليل اجمالي على ثبوت بعض الاجزاء بعد دورانه بين امرين او امور ولم يمكن معه الاخذ بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام ربما
يتوهم جريان الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها بناء على القول بوضعها للصحيحة لظاهر الدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة والحكم ببراءة الذمة الى
ان يعلم الشغل لشموله اذا علم الاشتغال في الجملة ولم يعلم بالمراد والتحقيق خلافه فان الظاهر الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البراءة
بالنسبة اليه انما هو الصورة الثانية وما يرجع اليها من الصورة الاولى بالاخرة بالنحو الذي اشرنا اليه اذ لولم يكن هناك توقف في صحة الاتيان ببعض اجزاء العبادة على بعض
القول فيه في محله انشاء الله هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قررناه ان الاصل في المسألة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيحة اذ لا يعرض
عند قيام الدليل على شيء من الطرفين ولم يعلم بخصوص شيء من الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف في تعيين الموضوع بالنظر الى صحة اجراء الاصل
في تعيين موضوعات الالفاظ لكونها من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مر
الاشارة اليه والظاهر انه تمام الاشكال فيه ولا كلام واما بالنسبة الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين
بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال بحسب ما اشرنا اليه وبالتفصيل القول فيه في محله ومما يتفرع من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث
حكم باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ويحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار
والادلة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا الاجزاء المخصوصة للعبادة وشرائطها الخاصة حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة
الا تلك الاجزاء والشرائط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية شيء وشرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا نظمئن النفس اليه نفيناه بالاصل ولو قلنا بكون
تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الصحة وذكر ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه لحصل النقل بالتنبيه
اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرائطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل فيما
وصل الينا يلزم حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعكس وصول الينا مع عظم الجد وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد لذلك بان
اكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة كما هو الظاهر من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا يزالوا يجرون الاصل في العبادات
بالنسبة الى الاجزاء والشرائط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه والظاهر التشريفية
هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون علم اعتبار ذلك الجزء والشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه ولجاء بان حصول
الشك انما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الاصل فلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو تم لقضى بعدم وقوع النزاع
في شيء من اجزاء العبادات وشرائطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجد وبعد خفاء شيء منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم في
تحصيل احكام الديانات لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات واما ثانيا فلان دعوى عموم
البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرائطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما في مراتب
التيمم بعد العجز من تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غيره والتمكن من الثوب لطهارته واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر بالغا
وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرائط المعتبرة في
الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد دعوى عموم البلوى لا يقضي بثبوت
الحكم عندنا غايته وروده في الاخبار ووصولها لنا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وربما رضينا كما هو الحال
في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاخر والاوائل وح فمن اين يحصل لنا الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والضرورة الوجدانية
قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع الا الى الرجوع الى الاصل والحائط بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة واما
رابعا فلان ذلك عين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه لذلك فرقه عن ما اسند اليه على حجية الامر المذكور ومن البين ان ذلك
على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم انه لا عبرة في شيء من الظنون الخاصة
ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة وذهاب معظم الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة في غاية
الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو انما يتم عند فقدان الدليل بالمرة واما
مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم المفروض كان ذلك وجها وهو كلام اخر لا يستند
المواردة
اليه القائل المذكور والظاهر انه لا يرتضيه ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستناد حسنه الله مع جهده الى ما لا يحتاج كلام في المقام بالنسبة الى خصوص
ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكره او لا خلاف فيه في كتاب او رسالة او ذهب الى عدم وجوبه الا شاذ
فيه حصول العلم العادي انه لو كان معتبرا او قيام الاجماع عليه كذلك بان ذمة المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا لتعرضوا له واشاروا اليه ولا اقل من ورود
رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وغرضه من ذلك حصر الشك في اعتبار الاجزاء والشرائط
المشكوك فيها لا يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يتعسر الامر مع الغض عنه في مراعاة الاحتياط ويؤل
الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريق المألوف فربما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا معول على تلك الاحتمالات الواهية ولا يجب مراعاة الاحتياط
من تلك الجهة وهذا كلام اخر غير بعيد عن طريقة الفقاهة ولنتم الكلام في المرام برسم امور الاول هل ان الصحة المأخوذة في المقام هي الصحة لو تعتبر.

اعني الموافقة للامر او الواقعي الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج في الفعل التام على سبيل التخيير
لما علمه الفعل [illegible] الواقع في الموارد التي حكم الشرع بصحته تلك الافعال المختلفة بالاختلاف فتاوى المجتهد وان لم يحكم كل من تلك الافعال عنده غير
بالنظر الى ان كلا من تلك الافعال محكوم بصحته شرعا قد دل الدليل القاطع على تعلق الامر بتلك المجتهد ومقلده فيندرج الكل فيما اشتمل [illegible]
تلك العبادات لا من قطع بعدم موافقة جميع تلك الاحكام الاولية الثابتة بحسب الواقع وجميعها الخبر لما حكم كل مجتهد باداء المجتهد الاخر
مقلده العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة فيما يتعلق منه ومن مقلده بحسب ما يأتي تفصيل القول فيه في محله ثم ان هذا بالنسبة
الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف والاستنباط او انفعاله التكليف الثانوي بذلك على فرض تعلقه للواقع دون ما اذا لم يتحقق هناك
تكليف ثانوي [illegible] قلنا بعد [illegible] على فرض بذل وسعه او غفلته لا يفيد الاجزاء الفعل الفاضي ولو في الكل كما يجيء بيانه ان شاء الله
الاختلاف الحاصل من جهة الموضوع فان كان الحكم مبنيا على الاجزاء بحسب الواقع ما دل عليه الطرف الشرعي في اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال في
الغفلة في بعض الوجوه ونطق المتعلق باداء الواجبات بغير الاركان في الصلاة فالظاهر الحكم بالصحة واندراج الفعل في تلك العبادة وان كان
الحكم الاولي واما اذا كان الحكم مبنيا على الواقع وان انيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن
الصحة مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وبناء على تعلق الحكم بالواحد للفعلين او الافعال المصنوع الامر لغيره في التعدد
مع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم بمطابقة الحالة كون بني محصول الطبيعة واتصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة وان
كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولي بخلاف صورة الانكشاف ودوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كالوارث الجنابة بين شخصين فلا
يحكم معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به وتفصيل الكلام في ذلك في مقام اخر لعلنا نشير اليه في مباحث الاجزاء
الامر على الاجزاء ان شاء الله ثم انه [illegible] انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمباراة
ونحوها بناء على استعمال الشرع تلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي للخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسد
وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري بالنسبة اليها كثير من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات
الا مع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط ولا يصح نفي جزء او شرط منها بمجرد الاصل حسب ما يأتي بيانه ان شاء الله ثم انها ينقض التمهيد
الثاني في الشك يكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد او يوجد خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب
وغير ذلك من خواصها فالاظهر حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره
باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول في القواعد الماهيات الجعلية كالصلاة و
الصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وهذا منه ايضا كون العقود حقيقة في خصوص الصحيح وقد يشكل ذلك بانه
بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لعدم ثبوت استعمالها [illegible] في غير معناها اللغوي فلا يصح الرجوع
فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكونها موضوعة بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيح الشرعي بين الفساد لظهور المغايرة
بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اتفق عليه الاصحاب لا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة فتعين ذلك هو حملها على
الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في خصوص الصحيحة لا يوافق تلك ظاهرهم على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتأخرين
بكونها حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فاتجه في انصرافها الى الصحيح قضاء ظاهر الاطلاق فيه فيكون التبادر المذكور اطلاقيا [illegible]
من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او نحو ذلك [illegible] المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان الظاهر اتفاقهم انه لا يصح نفي [illegible]
واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولذا اطرح ذلك سلبا عن الفاسدة عند الشرع في الاطلاقات بل صح سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية
الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك كثير من غير فرق فالاظهر ان يقال بوضعها للخصوص الصحيحة اي المعاملة الباعثة على النقل مثلا
او نحو ذلك مما قرر له تلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الاثار المطلوبة منها المرتبة
على غيرها الا من جهة اشتمالها او نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان يكون
توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها ما اورد في كلام الشارع وقد ما يقوم دليل على فساد بعضه ما هو المعقول بما
على تلك الاثار المطلوبة في المعاملات بين الناس فيكون حكم الشرع بحليتها او صحتها ووجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع
ايضا فيطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان
صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وح فعدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع انما هو [illegible] في صدقه
عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص للشارع اذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع وانما الاختلاف هنالك في
المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم
بعدم ترتب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه حينئذ كما ان البيوع
الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل
الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة [illegible]

اعني الموافقة للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج حينئذ الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف
لما عليه الفعل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع بصحته وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وان لم يحكم كل من تلك الافعال عند غير الآتي بها
بالنظر الى ان كلا من تلك الافعال محكوم بصحته شرعا فقد دل الدليل القاطع على تعلق التكليف بتلك المجتهد ومقلديه فيندرج الكل فيما اشتمل اسامي
تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الاولي الثابت بحسب الواقع وحينئذ فيجمعها التخيير اذ الحكم كل مجتهد باداء المجتهد الآخر
ومقلديه العبادة المطلوبة منهم بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو وقعت منه ومن مقلديه حسبما يأتي تفصيل القول فيه في محله ثم ان هذا بالنسبة
الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف والاستنباط اذ لو قلنا بتكليف الشارع بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما اذا لم يتحقق هناك
تكليف ثانوي به بل قلنا بعذر الفاعل على فرض بذل وسعه او غفلته لانتفاء الثمرة بالفعل الماضي ولو في الظاهر كما يجيء بيانه ان شاء الله واما سعته
الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع كان مدار عليه الطرف الشرعي في اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال في
القبلة في بعض الوجوه والطهارة المتعلقة باداء الواجبات غير الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم بالصحة واندراج الفعل في تلك العبادات وان خالف
الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وان انيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن
المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه فاذا علم بخلو احد الفعلين او الافعال الصادرة عن الامر المعتبر في الصدق
مع قطع انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور في حصول الطبيعة واتصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة وان
كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولي ويخالف صورة الانكشاف ودوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كما لو دار الجنابة بين شخصين فلا
يحكم بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في نظر الشرع بالنظر الى المتلبس به ولتفصيل الكلام في ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه في مبحث دلالة
الامر على الاجزاء ان شاء الله ثم ان ما بيناه انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمبارات
ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي للخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة
وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري بالنسبة اليها كثير من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات
الا مع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط فلو شك في جزء او شرط منها يحكم الاصل حسبما يأتي بيانه ان شاء الله نعم ما لبثها الشهيد
الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب
وغير ذلك من خواصهما قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسدة لم يسمع اجماعا ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره ومن
باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة و
الصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وظاهره ايضا كون العقود حقيقة في خصوص العقد الصحيح وقد يشكل ذلك بانه
بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها في غير معانيها اللغوية فلا يصح الرجوع
فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكونها موضوعة بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بعيد جدا لظهور المغايرة
بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبق عليه الاصحاب ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة فيتعين حملها على
الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في خصوص الصحيحة الا ان يوافق ذلك ما نص عليه ما ذكر ولذا نص جماعة من المتأخرين
بكونها حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالحمل في الاقرار على الصحيح قضاء لظاهر الاطلاق فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا
من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان انفهام ذلك من نفس اللفظ ولو كان
واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولذا يصح سلبها عن الفاسدة عند الشرع في الاطلاقات بل يصح سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية
الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك كثير من عرفهم فالاظهر ان يقال بوضعها لخصوص الصحيحة اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال
او نحو ذلك مما قرر له تلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الاثار المطلوبة منها واطلاقها
على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك ان تكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون
توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها ان ما ورد في كلام الشارع وقد لم يقم دليل على ضدها ويعتبر ما هو العقود الباعثة
على تلك الاثار المطلوبة في المتعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها او صحتها او وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع
ايضا فيطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان
صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وح فعدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع ليس الا لانتفاء صدقه
عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص للشارع لاتحاد المفهوم عنده عند الجميع وانما الاختلاف هناك في
المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم
بعدم ترتب تلك الاثار عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع
الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل
الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتم حد الاقوال وقد احاله تتراد

لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وان تغيرها فيه الاخطار ما قد عرفت ثانيها ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما
جزء ما تعلق الحكم به كقولك من يرفع هذا الحجر فله درهم اذا اريد به زيد بن معاذ وغانم لا ان كلا منهما بوحده وقد نقل عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام
وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور ليس خلافا عندنا وضع له اللفظ قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نقل عن جماعة
على حر وخبر عن المنازع فيه قال الفاضل التفتازاني لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا قلت نعم النزاع عن جواز الاستعمال فيه يظهر من امثلة
محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كما لو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر
والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لو وجد المناسبة المعتبرة بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاسوس كفة الميزان اذ لا ربط بين الكل
وكل من المعنيين ومجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال المذكور كما قد يتوهم على وجوه لا فرق الكل
والجزء فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن وانكر بعض الافاضل جواز استعماله في ذلك نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام
هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون الكل تركيب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال
والدعويان الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء الكل بانتفاء كل منهما خامسها ان
يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للحكم للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام
المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين
والا لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق على جميع معانيه غير
ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات لما اعتبر فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد
من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاسناد الحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة مخصوص نهرة وفي كيفية لفظه
كل سوى لهما وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل سوى ابل الموضوع هو مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله
فيه لانه هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على التقديرين قلنا الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد
والحكم اذ المراد بكل الرجال في المقام العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراق هو كل واحد منها وهو معنى اخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورة
كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين المعنيين
بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند استعماله
في جميع معانيه معنى اخر مغايرا لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محرري محل النزاع فلا يكون
استعماله في شيء من معانيه بل هو استعمال له في غير ما وضع له قطعا نظير استعماله في مجموع معانيه معا ويتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة ولا يكون من محل
النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسألة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا وانما البحث في استعماله في كل من معنييه او معانيه على نحو
وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا بان يجعل كل منهما على نحو اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا
وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط الحكم بكل من احاد العشرة اذا اسند حكم اليها او
يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معا الا انه قد ينضم الى كل منهما اثبات غير ما في الاخر حسب اسناد
الحكم بملاحظة الى كل منهما في الاول والى المجموع في الاخير ويتضح الحال في ذلك بملاحظة العشرة اذا اسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين
الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم
بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل منهما والمفهوم المراد منهما واحد في الصورتين الا ان هناك اختلافا في اللحاظ يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل
في كل مفهوم كل منهما نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم واحد شامل لهما وهو كل من المعنيين فهو مستقل ومن البين مغايرته لكل
منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد بان يراد به هذا المعنى بخصوصه تارة والاخر اخرى فقد استعمل في كل من المعنيين
مع قطع النظر عن استعماله في الاخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاول الى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو
الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما استعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد منه تعلق ضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور
على نحو تشمل الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر
من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشأن في
الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين مستقلا من غير تعبيره استعماله
في مجموع الامرين ولا استعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما نعم يحصل هذا المفهوم للامر هنا على عكس العام وهذا الاخير هو محل البحث في المقام والمراد
من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ
فاللفظ ح مستعمل في معنيين مطابقيين كما انه دال على كل منهما على سبيل الاطلاق ... الا ... منهما
منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين الا بعض من المراد ومن البين ان المراد هنا ... مراد الا ان يكون ... بخصوص كل
الوضعين فيكون استعماله فيهما مجازا قطعا سواء اخذ كل من المعنيين مناطا ... الفرق بينهما ان كلا من المعنيين

كما هو ظاهر منه

كل واحد من معنييه لا يكون ما استعمل فيه اللفظ منه

في المكونه فيه

بحسب الشائع ولا في مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض ولا بتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك
فيه وانت خبير بان الوجه الاول الشائع في استعماله الوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة عين الاستعمال في القدر المشترك لكن لوحظ فيه
خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين بل في معنى
اخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك ثم ان الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه الثلثة
المذكورة وقد حملها التفتازاني في المطول على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة
على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كذلك فافتقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم المتحصل من هذين
الوضعين وضع اخر ضمنا وتعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير المجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين
لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثاني من الوجوه الثلثة كما اشرنا اليه ولعله لذا اسقطه في شرح الشرح
وجعل استعمالات المشترك اربعة وربما يظهر من الفاضل الباغنوي ذلك ايضا الا ان الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وكيف كان
فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما والوضع لهذا
المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا يتبادر من المشترك لذلك اصلا وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول
عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة فيعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد واين ذلك من استعماله في المفهوم
الجامع بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يكن تحقق مشترك بين المعنيين ولخرج المشترك عن الاجمال واندرج في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين
المذكورين وفساد ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على
ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث
ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود
ولا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى
ذلك المعنى واخطاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر من لوازم الوضع ولذا اخذ بعضهم في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز
والمشترك فان كلا من المعاني المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم قيام قرينة
على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد في الوضع ومع التعدد يدور المراد بين ولعدمها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه
فيكون المشترك مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز يحتاج غالبا الى
القرينة في المقام الاول ايضا فان المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز في الغالب
وبتوسط المعنى الحقيقي وهما مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب
فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق اخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة كما يتفق في بعض المجازات فانه يحمل
اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بازائه من معانيه
واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها وقصوره في افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلالة على خصوصه ولا ينقص من مرتبة الوضع بالنظر الى العدم
بينه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما هو هنا في الاستقلال في الدلالة على الوجه الاول لا في الحكم بكونه مراد المتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي
حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى لا يفيد الحكم بكون الموضوع له مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده ثم انه على نحو مخصوص منه
من القانون المقرر في اللغات من اصالة الحمل على الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه
على المراد ان لم يكن دالا على كونه هو المراد بعد هذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قررنا فان الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بتوسط القرينة
في الغالب وبتوسط المعنى الحقيقي خاصة في بعض المجازات واما عدم الاستقلال في افادة خصوص المراد فهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليه الا بتوسط
القرينة فيهما كما ذكرناه فتحصل مما ذكرنا ان ما ينفرد المشترك بافادته انما هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينهما بل خصوص احدها
فصح القول بان مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي ذلك تعين المعنى في الواقع وعند المتكلم وبحسب دلالة المشترك ايضا في زعمنا ان المقصود عدم
دلالة المشترك على خصوصه هذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة وقد احسن التفتازاني حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع
بينهما فانه ظاهر الانطباق على ارادة مصداق احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق على كل منهما او الدائر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل
ذلك الكلام على كونه مستعملا في المعنيين معا الا انه يكون الحكم والاسناد واقعا على احدهما حيث قال الظاهر منه انه يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ
ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه وبين المتنازع فيه انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله
احد المعنيين غير معين اصلا حيث في خلاف ما ذكره على ان عبارته المنقولة غير ظاهرة ايضا فيما ذكره بل انما هي في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله
ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الارادة وحملها على عدم الاجتماع في الحكم بعيد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره
ان ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما
فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث فيكون الدلالة على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك انما هو بالنسبة الى تعلق الحكم

الاخر هو الوجه

التي وضع المشترك بازاءه مفهوم حال فالاحضار ببال السامع عند سماع لفظه كذ

عليه بخلاف المشترك نعم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة

تعين ذلك

لأن نفس الدلالة المفروض ثبوت الدلالة على كل منهما وانت خبير بما فيه من الخلط فما قد ما رابعها ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل
جزء منه ما تعلق الحكم به كقولك مثلا يرفع هذا الحجر الا بدان او زيد بن معاذ وغانم لالات كلا منهما برفعه ونقل عن بعضهم ان ذلك ومحل البحث في المقام
وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة ان الاستعمال المذكور ثبت خلافه بما وضع له اللفظ قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة
على خروجه عن محل النزاع فيه قال الفاضل الباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ثم نعيد النزاع عن جواز الاستعمال فيه بطريق الحقيقة
محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كذلك فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر — كما هو ظاهر
والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاسوس كفة الميزان اذ لا ربط بين الكل
وكل من المعنيين ومجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزءا من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مطلقا كما قرر على وجود علاقة الكل
والجزء ح فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن وانكر بعض الافاضل جواز استعماله في ذلك لعدم نظر الى تلك العلاقة الحاصلة في المقام
هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا يصح ذلك
والدعويان الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء الكل بانتفاء كل منهما خامسها ان
يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للحكم للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام
المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ احد المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين
وان لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع معانيه بغير — كل واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ
ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات لمناط الحكم فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد
من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاسناد الحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة مخصوص نفرد فيكون لفظه
كل سوى لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل ح سورا بل الموضوع ح هو مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله
فيه لذلك هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على ما بيناه قلنا الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد
والحكم اذ المراد بكل الرجال في المقام العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراق هو كل واحد منها وهو معنى آخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورة
كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاستقلال فالفرق بين المعنيين
بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه من قبيل المشترك عند استعماله
في جميع معانيه معنى آخر مغاير لكل واحد من معانيه غير انه ينبسط فيندرج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محققي محل النزاع فقد يكون
استعمالا في شيء من معانيه بل هو استعمال له في غير ما وضع له قطعا نظير استعماله في مجموع معانيه ويتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة ولا يكون من محل
النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسألة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا وانما البحث في استعماله في كل من معنييه ومعانيه على نحو
وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيندرج فيه كل منهما على نحو اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا
وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما في مناط الحكم بكل من احاد العشرة اذا اسند عليها
يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معا الا انه قد انضم الى كل منهما اعتبار غير ما في الاخر حسب
الحكم بملاحظة الحال منهما في الاول والى المجموع في الاخير ويوضح الحال في ذلك ملاحظة العشرة اذ اسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين
الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم
بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل واحد منهما والمفهوم منهما واحد في الصورتين الا انه هنا اختلافا في اعتبار الاخطار يترتب عليه ذلك ثانيهما ان يستعمل
في كل منهما فهو كل نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل لهما وهو كل من المعنيين فهو مستقل من البين مغاير لكل
منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد به هذا المعنى بخصوصه تارة والاخر اخرى فقد استعمل في كل من المعنيين
مع قطع النظر عن استعماله في الاخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه مفهوم
الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مندرج فيه تبعا ضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور
على نحو تشبيه ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي اما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر
من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشأن في استعمال
الاصولي ما التثنية الحجرية بانه لو صح عد استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين مستقلا من غير تعبيره
في مجموع الامرين ولا استعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما بل يتبع حصول هذا المفهوم الامر هنا على عكس العام ومنع الدعوى هي محل البحث في المقام وهو المراد
من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين والحاصل
فاللفظ ح مستعمل في معنيين مطابقيين كما انه يدل على كل منهما على سبيل المطابقة منفردا كما في الارادة ومن البين عدم المنافاة بين انتفاء العلم بخصوص كل
منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين الجزء من المراد ومن البين انه لا يعتبر هناك ومقيدات اجزاء المعنيين ولا يلزم الوضع لهما من ثبت
الوضعين فيكون استعماله فيهما مجازا قطعا ... ان كلا من المعنيين مناطا للحكم اذ مع ... بالمجازية الثانية ان الفرق بينها ان كلا من المعنيين

في آن واحد مثلا

فالامر مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل وفي الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله فيهما وجود العلاقة المصححة حسبما عرفت وملاحظة كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما انما هو بالترتيب الطبيعي على كل من المعنيين مستقلاً من غير ملاحظة لغيره اصلاً وكذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو ولا يتصور ذلك الا على ما بيناه لبداهة وحدة حاله في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين اذ لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماماً بين الارادتين كما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بين الفساد وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوم القرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين ما لفظه المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلاً عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومن البين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد وقد عرفت ان المناط في محل النزاع كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فهو نظير ما اذا كان كل من المعنيين مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات او النفي او كان الحكم متعلقاً بالمعنيين معاً وتوضيح المقام ان هناك استقلالاً في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مراداً بارادة مستقلة واستقلالاً في تعلق الحكم وكونه مناطاً للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلاً في الارادة مستقلاً في تعلق الحكم وقد لا يكون مستقلاً في تعلقه وقد يكون كل منهما مستقلاً في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلاً في شيء منهما ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والصورتان الاوليان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرتين فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلاً في الارادة من اللفظ فكيف يتصور الحكم منوطاً بالمجموع لقضاء ذلك بكون المراد لكل مراداً من حيث هو كل وهو خلاف قلت لا منافاة اصلاً اذ لا ملازمة بين ارادة كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطاً بهما معاً اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين باستقلال الا انهما يلاحظان معاً من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد وعمرو بكراً فقد اردت من كل من اللفظين معنى بارادة منفردة لكن اسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسبما ذكرناه فقد ظهر مما فصلنا ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عما هو محل البحث في الكلام فان ما اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي ليس في محله وكذا ما ذكروه من تثنية الحكم بالنسبة معاً في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو عن اضطراب كما لا يخفى على المتأمل فيها بعد التأمل فيما قررناه وظهر ايضاً مما قررناه ان استعمالات المشترك ترتقي الى الثمانية ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع انما يتم بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا قرر النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين والمعاني التي يراد بها من مفردها فيكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررنا والظاهر انهم لم يجعلوا ذلك محل النزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافياً فيما يعتبر من التعدد في مدلولها او يكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين والثاني انما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقين كما هو المفروض في المفرد لاعتبار الاثنينية في اصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فمرجع النزاع فيها الى انه هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهو مسألة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على النحو المذكور وتحقيق بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة الى الاول وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد ماخوذاً فيها بملاحظة وضع واحد تم الاشكال الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الشيئين ملحوظ في التثنية على تقدير بعض المراد منها لتعلق المستفاد من وضع العلامة ان كان ملحوظاً بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعاً يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضاً من المراد وان كان ملحوظاً بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولاً من كون المراد على القول بالجواز هو الاربعة او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا له وان لوحظ كل من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الاخر ففيه انه لا يمكن ح ارادة كل من المعنيين على سبيل الاستقلال ايضاً حسبما اعتبرناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ايضاً ملاحظة كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما يراد بالمفرد اعني المعنيين مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعاً فالتثنية اولى بالشمول الا ان الكلام في تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررناه ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد ومرجع النزاع فيها الى ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضاً ويجري الاشكال المذكور ايضاً في الجمع مصححه ومكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور اخيراً والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ واعتبار الاتفاق في المعنى ايضاً فيجري في المقام ما مر قوله احتجاجنا على الجواز انتفاء المانع الخ قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقصود من غير اثبات المقتضي فاللازم اولاً اثبات وجود المقتضي ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء المخصوص مما توهمه المانعون غير متجه اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق لعل هناك مانعاً اخر ومجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد يجاب عن الاول بان المهم في المقام هو اثبات انتفاء المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة

حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بجواز الاستعمال لولا المانع او من جهة اصالة الجواز فتركه ذكر وجود المقتضي من جهة ظهوره لا لاكتفاء
في ثبوت المدعى بمجرد رفع المانع فيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال في المعنيين في محل المنع فضلا عن كمال ظهوره اذ غاية ما يلزم منه
كونه مصححا لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل
به بالجواز ممنوعة ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة انما يقضي بدليل خاص
او عام به فقضية الاصل اذن قبل ثبوته هي المنع وسيتضح ذلك ثم ان وجود المقتضي في المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة
لغوية مبتنية على الظن فاذا نفي المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل الوسع في ملاحظة الموانع يحصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هنا لبان
لاهتداء اليه مع شدة اهتمامهم في تحصيله فيه ان احتمال مانع لم يهتد اليه احد خلاف الظاهر على انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله لتبادر الوحدة
منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها في المقام ليس هو الوحدة ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده ولا الوحدة الطارية
عليه من جهة عدم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي تدعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار
المنضم للوحدة في الموضوع له وعدم اعتبارها لا ينافي وضع اسماء الاجناس للطبائع المطلقة المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر
الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هنالك وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فيراد في الاول وضعه
للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة والكثرة وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة
الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى اخر في الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين
على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى في ارادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له بان يكون
اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين على نفس المعنى وصفتها المفروضة وهذا
هو الذي اختاره المصنف ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع
له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع له نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع قد اعتبر في وضعه
اللفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه ورابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع
له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له فيكون استعماله
في غير حال الوحدة خروجا عما علم من وضع اللفظ اما الوجه الاول فيدفعه بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزءه الاخر
انفراد المعنى في الارادة من طواري الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فكيف يعقل
كونه جزءا مما وضع اللفظ له والتبادر الذي ادعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث ينتقل
من اللفظ الى الامرين معا حتى يكون كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ
كيف ولو كان ذلك جزءا من الموضوع له لزم فهمه حال الاطلاق وانسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما والتبادر المدعى هو المعنى او
هو غير ما ذكره فان الوحدة قيد للمعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم خطور الوحدة بالبال اذ انسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال
الانسباق كاف في حصول التقييد بذلك بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما معا اذ انسباق ما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ
للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد المأخوذ في الوضع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع له حينئذ مطلقا بل في حال انفراده فلا نعلم
او الموضوع
تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدي عنه لكون الوضع توقيفيا
مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة
كون ذات المعنى حينئذ متعلقا للوضع وهو حاصل في الحالين ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة
الخاصة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية فيه والحاصل ان المقام وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا
لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية
على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام
ولو فرض غفول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور ونعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام
لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والمآل فيهما واحد وسيجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام انتهى قوله لان يراد
في اطلاق واحد اه قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقابل لا بد مع ذلك من تعدد الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع
النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما مستقلا في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه الا المعنيين معا وليس
اللفظ موضوعا لهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضي بكون المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه
لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد الاعتبار كما مر ثم ان اعتبار استقلالهما في تعلق الحكم كما اعتبره قد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت
ايضا انه مما لا وجه له فيه فذاهلوا انما هو المناط في محل النزاع اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا عبرة فيه وهو الاستقلال
في تعلق الحكم فلا يغفل قوله وهو غير مشروط بما اشترطاه في عكسه قد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلائق المعروفة المذكورة في كلماتهم

المتأخرين بل يتّجه جواز التجوّز بوجود العلاقة التي لا بدّ منها في استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها وذلك هو الثاني في صحة
التجوّز وهو غير حاصل في المقام لظهور شركة الاستعمالات في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم فلو فرض كون
المراد من اللفظ حينئذ مغايرا لما وضع له كيف يصحّ التجوّز بالنسبة إليه ومع الغضّ عمّا ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد في أنواع العلاقات بحكم بعض
الاستعمال كما تحقق شيء منها بل لا بدّ من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصحّ ما أسند إلى مجرّد وجود نوع العلاقة مع الإعراض عنه
في الاستعمالات قوله إنهما في قوة تكرير المفرد أراد أن أداتهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مطلقا ثم إذ غاية ما نسلّم من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في إفادة
التعدد في الجملة وإن أراد أنهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا إذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ اه كذا الأمر في ذلك
مفيد مقدمة مستقلة لأنه متفرع على ما ادّعاه وح فنقول إنه إن ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة إلى ضمّ المقدمة الأولى ولا الثالثة إذ مع
ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتمّ ما ادّعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد ثم إن ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق في
اللفظ غير ظاهر ومعظم أهل العربية ذهبوا إلى المنع منه والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان والأفراد من جنس واحد بحيث لا يكاد يتأمّل في ذلك
من تأمل في الإطلاقات وأيضا فلا شيء سابقا إلى أن الظاهر أن العلامتين للتثنية والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخولهما كما هو الحال في وضع التنوين
فهي حروف غير مستقلة لفظا ومعنى لاحقة لتلك الألفاظ لإفادة معنى زائد حاصل في مدخولهما كما هو الحال في وضع سائر الحروف فلا يكون مفادهما
منافيا لما يستفاد من مدخولهما فعلى هذا ينبغي أن يكون التعدد المستفاد منه غير مناف للوحدة الملحوظة في مفردهما على ما ادّعاه فإذا جعلنا بينهما اذ
التعدد المستفاد من تلك العلامة بالنظر إلى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين أو أفراد كما هو الظاهر فلا منافاة بينهما أصلا ولا لتأدية بهما إذ بدلالة
تعدد نفس المعنى واشتماله على ما ذكره من إفادة التعدد مطلقا فالمنافاة ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف في نفس المعنى وأيضا لو أريد المعنيان
أو المعاني المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامة كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة إلا لمجرد التعيين لمعنى حاصل على نحو غيرها
من الحروف اللاحقة فإنها إنما وضعت لبيان حالات الأخيرة لمدخولها أو متعلقها مما لا يستفاد ذلك إلا بواسطتها كما في سرت من البصرة إلى الكوفة لدلالة
من وإلى على الابتداء والانتهاء وهما حالان لمدخولهما أو لمتعلقهما وربما يتكلف لتصحيح ذلك بما مرّت الإشارة إليه إلا أنه لا يلائم ظاهر كلام المصنف كما عرفت
وستشير إليه ثم إن ما ذكرناه وبعضهم لزم المصير إلى تعسف بعيد من العبارة المصنف في ذلك في الاكتفاء في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد نفس
مدلول اللفظ من غير دلالة له على تعدد المصداق وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما أنه إن تم يثبت
وضع خاص لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة له من غير أن يكون هناك وضع حرفي مخصوص للعلامة اللاحقة كما هو الشأن في الجموع المكسرة وهو بعيد
وغاية ما يمكن أن يتكلف في المقام أن يقال إن العلامة المذكورة إنما يفيد تعدد الفرد سواء كان تعدد ذلك الفرد لتعدد من جنس واحد أو زيد وهذا
كما ترى غير جار في تثنية الأعلام وجمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بهما في المقام وأيضا لا شك في كون تثنية الأعلام وجمعها نكرة
حسبما اتفقت عليه النحاة ويدل عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف فليست تلك الأعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال
فيكون المراد بهما مفهوم المسمّى بذلك وهو معنى شائع في الأعلام كما في قولك ربّ أحمد كريم وأحمد آخر ويراد من علامتي التثنية والجمع
ما يراد من غيرها فالخروج عن ظاهر الوضع إنما هو في مدخول العلامة لا فيها فما ذكره من أن تأويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله بعد ما عرفت من قيام
الدليل عليه مضافا إلى تصريح جماعة من ساير النحاة بذلك كونه للنشأة منها في المرهمة عند التأمل حيث لا تلحق تلك العلامات تعيينه ذلك عليه بعده
قوله فكما أنه يجوز اه قد عرفت أن مبنى المقدمة الأخيرة التي نعيد شطرها الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكأنها منضمة إلى المقدمة الأولى متفرعة
عليها فإنه لما ادعى كونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فرع عليه أنه كما يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها فإنها
المقدمة تفيد أن الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه آخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره
من الاضطراب وأنت خبير بأن الدعوى المذكورة في محل المنع وحمل التعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الألفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في
اللغة وهو مخصوص فاسد سيما مع بعد ... مسألة الفرق بجواز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير للآخر بطريق الحقيقة مما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين
محل منع مع أن محل النزاع في المسألة يعمّ ما فرض الواحد من معاني المشترك سواء كان معنيين أو أكثر بلا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة إلى المفرد
فلا ينبغي نقض التثنية عنه مع اعتبار التعدد فيها في الجملة والدليل المذكور كما ترى غير ماض عليه لما عرفت من الوضع خلافا لما لم يتعهد من اللغة والعرف
إطلاقها على ثلاثة إلا بعينه وما زاد عليها فلا يصحّ إطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها في أزيد من معنى واحد كما هو الظاهر من تحرير محل النزاع وقد
يقيد النزاع فيهما بخصوص المعنيين كما مرت الإشارة إليه إلا أنه منافٍ لما أشرنا إليه وإذ قد عرفت ضعف ما ذكره المصنف في المقامين تبين أن القول بالمنع هو الأظهر وقد ظهر
الوجه فيه مما قررنا إجمالا إلا أنا نوضح الكلام في المقام بما يتبين به حقيقة المرام ولتفصيل ذلك نرسم أمورا أحدها أنك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة
جزء من الموضوع له وكذا اعتبارها للقول بوضعها لمعانيها في حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع أو الموضوع له بذلك فيجيء الكلام في القول
باعتبارها قيدا في الوضع أو الموضوع له بأن يقال إن الألفاظ المفردة إنما وضعت لمعانيها على أن يراد منها تلك المعاني على سبيل الانفراد بأن لا يراد من
لفظ واحد إلا معنى واحد لا على أنه لا يراد به معنى مركب من الموضوع له وغيره أو من الموضوع له من غيرهما لجواز ذلك كله في الجملة قطعا بل المقصود أن
لا يراد من لفظ واحد بأن لا يكون هناك إرادتان مختلفتان من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بإرادة مستقلة ويكون للفظ معنيان الا معنى واحد
مطابقيان مستقلان فلا يدل إلا على كل منهما واعتبار الوحدة على الوجه المذكور مما لا يأبى عنه العرف في بادي الرأي بل قد ذهب جماعة عليه بل أخذه ربما

[illegible]

المعنى الواحد من اللفظ الواحد وقد يستدل عليه بوجهين احدهما ان الظاهر من تتبع وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام
المراد والمقصود من اللفظ الا ان يكون المقصود من الوضع افادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة سواء اريد معه غيره او لا وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع
او الموضوع له المساوق لها فلا ينافيه ما يتوهم من عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع ويتبادر ارادة احد المعاني من المشترك عند خلوه عن القرائن
اقوى شاهد على ذلك اذ لا اشتراط على اعتبار ذلك في الوضع ودعوى كونه اطلاقا غير سمعي اذ الحال استناده الى الوضع ثانيهما ان
وضع اللفظ للمعنى انما كان في حال الانفراد وحده ضم معنى اخر اليه اذ لم يقم دليل على اعتبار الانفراد في الوضع فقضية الاصل في مثل ذلك
على اعتباره واستفادة الوضع مع عدم اقتضائه في الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل وهو ما اذا كان القيد ماخوذا معه وتمام اذا كان خاليا عنه
نظرا الى الشك في تحقق الوضع بالنسبة اليه فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف والقول باصالة عدم
اعتبار ذلك فيه بين الفساد لما عرفت من عدم تعلق الوضع بالخالي عن ذلك القيد ومع الغض عن ذلك فقد عرفت ان الاصل
في هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف ولو صح الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بينهما للقول بوضعه للمركب منه ومن الواضح خلافه وقضية الحاصل انه لا يجوز ارادة الزائد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لاحتمال اعتبار الانفراد الحاصل حال
الوضع في تحققه وقضيته الاصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ
على كون المعنى مرادا ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مرادا من اللفظ ملحوظا في عنوان وضعه وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع
اللفظ موضوعا بازاء المعنى مفيدا بكونه مراد المتكلم حتى يعتبر فيه التوحد في تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة اليه فاذا
استعمل المستعمل له كان ذلك دالا على ارادته وذلك امر دل عليه قاعدة اصالة الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ونجعل ذلك امرا مغايرا للمعنى
المذكور حسب ما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان يقال بملاحظة الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك
امر حاصل من غير اعتبار ايضا اذ بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصا به لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من
ان يكون غيره مدلولا بوضع اخر فيجتمعان في المدلولية بملاحظة الوضعين كما هو الحال في المشتركات فحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ
لهما قطعا والحاصل انه لما تعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين
فليس الموضوع له الا ذات المعنى والظاهر انه غير مقيد بالوحدة اذ لو اريد باعتبار الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحدا غير ماخوذ معه غيره
في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه امر حاصل بمجرد ملاحظة المعنى الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط
بينا في ذلك شيئا في كل منهما بارادة مستقلة نظرا الى كل من الوضعين كما هو المفروض في محل البحث وان اريد به اعتبار الواضع عدم ارادة غيره معه
من جهة وضع اخر وارادة اخرى فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالبا ببال الواضع حال الوضع اصلا فضلا عن اعتباره ذلك في الوضع وندرة
ان ارادة المعنى من اللفظ بمعنى تعيين اللفظ بازائه شيء اخر غاية الامر ان الارادة منزلة بعد ذلك التعيين والمتمم في المقام هو تثنية الارادة لكل من
الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تعيين المتكلم للواضع
فلا ارادة لا حال تعيينه لذلك الوضع ولا في حال الخبر وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني ايضا فانه انما اذا شك في كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه
المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما اذا كان ذلك اعتبار له في ذلك ظاهرا بل كان لغالب على خلوه ذلك بباله
ايضا حسب ما عرفت فلا وجه لذلك اذ لا شك حتى يقتصر على القدر المذكور كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مرادا للمتكلم ليس من جهة
الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيدا ماخوذا في الوضع او الموضوع له فضلا عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيدا فيه على احد الوجهين فلا وجه للقول
باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له في شيء من الوجهين المذكورين بل ليس محصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بازاء
المعنى الواحد وليس المستفاد منهما شيء سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة عليه وليس المقصود في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين
كل على حسب ما وضع له نظرا الى ان كلا منهما مدلول اللفظ على سبيل الانفراد كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشتركات بعد العلم
بالوضعين انه لا مانع من ان يراد منها على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى من اللفظ سوى كونه دالا عليه مقصودا للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من
المعنيين حاصلة قطعا من غير احد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم لتلك الدلالة لتبين استعمال اللفظ في المعنيين وما يتوهم من الدلالة على كل من
المعنيين حاصلة قطعا من عدم دلالة المشترك على المعنيين مقابل لما يدل على احد المعاني فقد ظهر فساده مما قررناه انه من جهة الاستعمال
المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلا ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادة ذلك المعنى منه وان الاولى
انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقائق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية
حاصلة من وضع اللفظ واما دلالته على ارادة المستعمل له فليس من تلك الوضع وح نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع
مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا الحال في قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته المعنى المدلول عليه بها مقصورة على
الافادة الثابتة من تجويز صاحب اللغة فلو منع عن قصد معنى استعمالا من الدلالة او لم يعلم من تتبع استعمالات اهل اللغة تجويزه لها اذن في استعمال اللفظ
لافادته لم يجز ذلك قطعا لوضوح كون اللغات موردا حيلية توقيفية متوقفة على نحو ما قرره الجاعل لها فدلالة اللفظ على المعنى لا يقتضي جواز
قصده وارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقايق فانه لا يصح ارادتها منها بملاحظة تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول

المذكور

في المجازات

في المجازات الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة سائر المجازات ولو بعد افهام المعاني من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على
ارادة المعنى نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة ولذا
ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور
ثم نقول ان القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة به وان كانت متعلقة بامرين
او ازيد لكون المعنى ح واحدا مع عدم الخروج في ذلك بحسب عرفهم عما ثبت منه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين مستقلتين باللفظ الواحد
فيتعلق للمتكلم قصدان بافهام معنيين فغير ثابت من اللغة بل الظاهر ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات
الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد الا علما لمراد واحد
متعلقا لارادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايضا كاف في المقام حسبما عرفت فان قلت ان مراعاة الواضع لفظا
للمعنى فانما يجيء فيه افهام المتكلم لذلك المعنى بواسطة وضعه له فاي حاجة الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت ايضا نحو من التوقيف لا يثبت
به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويزه لارادته منفردا او على حسب ما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين
مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من ذلك تجويزه اصلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك حسب
استقراء استعمالاتهم الشائعة والمحاورات الدائرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها
على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى اخر
فيراد بها اربعة هذا ومن هنا بارادتين مستقلتين في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بيناه من الواضع عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولذا لم
يقع الخلاف في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور حسب ما اشرنا اليه وبينا ان الخلاف فيها على نحو اخر غير ما قررنا في المفرد فان قلت ان المانع هناك
تعدد الوضع في التثنية فان للمفرد مادة وضعا وللعلامة وضعا اخر وحينئذ فقد ضم فيها احد الموضوعين الى الاخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما
وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصح ذلك قلت لا شك ان وضع العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها
فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها احاديا
لم يجز فيه ارادة افهام المتعدد دفعة قلت اولا ان ذلك جار في المفردات ايضا فان للتنوين واللام ونحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاعا حرفية
على النحو المذكور وهم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مفادها تبعا لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدد بعد كون
الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذا الجزء وذاك الجزء لتعلق الوضع بكل منها وان كان الوضع فيها واحدا ولذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرنا
انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد ايضا لتعلق الوضع بكل منها على المعروف بين
المتأخرين فيراد منها افادتها وكون الوضع فيها واحدا او في المشترك متعددا غير فارق بالفرق بعد تعدد الموضوع له وتكثر المعنى في الجملة فهناك
ايضا معان متعددة وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز تلك الارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر
وهو صادق على كل من الاحاد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة اخر وهكذا بارادات متعددة نظرا الى كون كل منها مندرجا في
الموضوع له والحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدد الموضوع له مع
اتحاد الوضع كما في الضمائر واسماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتأخرين وقد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات
فهناك وان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فان تطلق النكرة على خصوص
الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية والطبائع
المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها واطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة
الاطلاق على المتعدد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك والا فلا يصح في الكل الا ان يقوم دليل على الجواز ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل وتمام تبيين
الحال انا قلنا ايضا ان اتحاد اللفظين قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على ما مر وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطواري
كما اذا اتحد المفرد والتثنية في اللفظ من جهة اضافته الى المعرف باللام ونحوه فيكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى
مخصوص والاخر متعددا بملاحظة اوضاع الحكمية لا يعاضده كما في سلها وسل وعن وعنه بملاحظة وضعه لتعلق ومعنى الاضافة رابطا ... بالنسبة الى
معناه التركيبي والعلمي فلو قيل بجواز ارادة معانيها المتعددة من اللفظ لوضعه بازائها فلا بد من القول بجوازه في جميع ذلك اذ لم يكن هنا مانع من جهة
الحركات الطارية كما اشرنا اليه في اول البحث والتزام ذلك في غاية البعد بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد
المناط مما لا وجه له ايضا فتأمل في المقام جيدا ثم انا ان الحروف اللاحقة للاسماء والافعال انما تفيد معاني زائدة متعلقة بتلك الاسماء والافعال فهي
ليست قاضية بمجرد افادة معانيها واوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ولا اقل من قضاء الاصل بذلك حتى يثبت
الخروج وح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طروه فلا وجه للتفصيل بين النفي والاثبات لكون النفي ح يفيد العموم فيتعدد
مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيده بالنسبة الى معناه قبل طرو النفي والمفروض انه لا تعدد فيه ح فكيف يعقل تعدده بعد ورود
النفي عليه في غاية البعد اذ من هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد ولا كلام فيه نعم انا قلنا بان مدلول المشترك عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق

على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه انما يتم بان سلب احد المعنى انما يكون في سلب الجميع لصدق نقيضه بحصول
احد افراده بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه على فرض دلالته
فلا حجة فيه لعدم حجية قوله لصريح فهم العرف وكلام المعظم ومع ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث ثم انه لو تم الوجه المذكور يجري فيما
اذا كان الاثبات موردا لاداة العموم اذ لا يختص العموم بالنفي فلا يتجه التفصيل المذكور وكذا الحال في علامة التثنية والجمع اللاحقتين للمفرد فانهما
يفيدان تعدد معنى الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له يفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك اللواحق
له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة للاعتبارات كلها والمذكورات معينات بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي التثنية والجمع
سوى افادة حال مدخولها مخصوصة في ضمن فردين واكثر ومن البين وجوب اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت ان ما ذكرت لو تم فانما يجري في التثنية والجمع
المصحح واما المكسر فانه للتغيير البناء الذي بالذات واسطة وضع لذلك مستقلا لا مع بقاء الوضع الافرادي في ضمنه لخروج المفرد عن صيغته بالتكسير فاي
مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام قلت ان المعهود المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظ
من ملاحظة العرف فاذا ثبت عدمه في المصحح ثبت في المكسر ايضا مضافا الى عدم القائل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه والمنع من ثبوت وضع خاص لعلامتي
التثنية والجمع ليتم ما ذكر من البيان الاتي من القول بثبوت وضع وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم بناء جواز التثنية
والجمع الا مع اتفاق المعنى ولا يعتد بقول من ذهب الى جوازه مع ان الاختلاف فيه يرجحان الاول من وجوه شتى ومع الغض عما لاحظه كلامهم فالرجوع
الى القياد كاف في اثباته اذ لا يستفاد من التثنية والجمع عرفا الا تعدد المعنى المفروض للافراد ويشهد له ملاحظة الاستعمالات نعم لا يجري ذلك في
في تثنية الاعلام وجمعها وقد عرفت نصا الدليل فيها بالتصرف في معرفيتها واما تثنية الضماير والموصولات وجمعها فلا يبعد كونها موضوعة
ابتدا بمفهومها انهما ان قلنا بكون الوضع فيهما عاما والموضوع له خاصا والا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما
امرا واحدا ولئن كان اللفظ موضوعا بازاء خصوصياتها فالمعنى الملحوظ في تثنيتهما وجمعهما انما يحقق ذلك المعنى الواحد المفروض للوحدة في مفرداتها
فتم اذا تقرر ما ذكرناه فبناء التثنية والجمع مع فرض نسيان المراد من فرعهما خروج عن وضع التثنية والجمع فيفتقر جوازه على وجود العلاقة المعتبرة
في العرف بان لا يكون خارجا من مجاري الاستعمالات وهو غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتتبع في موارد الاطلاقات على ان التصرف في الالة وسائر الحروف
مقصور على السماع في الغالب لذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد فيه وقد لا اشارة اليه قوله
لكان ذلك بطريق الحقيقة اورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اذ
المقدمة المذكورة انما تنفع في وقوع الاستعمال مطلقا فيكفي ان يقال انه مستعمل في هذا وحده وفي هذا وحده والتناقض حاصل بذلك واجيب عنه بان المقدمة
المذكورة لابد منها في المقام اذ لو فرض في شيء من الالفاظ ابهام بلزوم كونه مستعملا في هذا وحده لا كان تعدد الوحدة فيكون مستعملا في نفس المعنى
بثبوت القيد بما يرادف ان يكون مجازا وقيدت المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنيه الموضوع لهما وعلى انما باستعماله في هذا وحده وفي هذا
وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مغن عن المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكر في الايراد والجواب مبني على كون المقدمة المذكورة على ذلك لزوم حصول
التناقض في الارادة من حيث ارادة المعنى وحده لا ارادة وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصود المستدل
في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة ورده المستدل بين المعنيين الى الشرطين الثلثة ثم التمسك في بيان لا شي‌ء بالمنافاة بين
ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان بكفيه التمسك الى المنافاة اللازمة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد الوحدة
في كل منهما مع الاخر بناء في الوحدة الملحوظة من جهتين والذي يظهر من لحق في كلامه انه لم ياخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من
المعنيين سواء كانت جزء من الموضوع هكذا وجعل غير واحد من الشرح والصواب الموضوع له او شرطا فيه او في الوضع كيف ولو اخذ ذلك لم يحتج ما ادعاه
من كون معنى اللفظ المشترك لكونه مستعملا في المعنيين معا كانت في كل منهما منفردا حقيقة ايض ضرورة انتفاء قيد الوحدة المعتبرة فيكون اللفظ مستعملا
في غير الموضوع له قطعا فكيف الجزم بكون ذلك ايض حقيقة بحسب ارادة بل التكرار مقصود الزام كون المعنيين معا ايض حقيقيا اللغة نظرا الى
وضعه لكل منهما واستعماله فيهما فيكون ذلك ذهابا على القول بجواز الاستعمال فيهما بمعنى ان اللفظ مستعمل في كل منهما وبكون اللفظ مشتركا بين تلك
الثلثة وما كان هو مورد النزاع هل استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة ويترتب على ذلك لزوم التناقض
يمكن تقرير كلامه في بيان اما التناقض من جهتين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء
بكل منهما في الامتثال طاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما منفردا قاضية بحصول الامتثال بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان
ثانيهما ان يريد ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما منفردا وارادته لكل منهما منفردا انما
يكون بعد ارادته الامرين معا وكان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يفتقر في بيان المنافاة الى المنافاة الحاصلة بين ارادة كل منهما منفردا
وارادة المعنى الثالث الذي ثبت في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافاة ايض بين ارادة المعنيين الاولين ايض نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل
منهما وكان هذا الوجه ناظر الى التقرير المتقدم بالعنوان معنى اعتبار تلك المقدمات لامكان التمسك به من اول الامر الا ان يقال ان ذلك لا يقتضي الغاء
المقدمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير فغاية الامر انه لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه اسند ذلك نقض المقدمات بل لا يرد عليه
ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة وهو لا يدل ايرادا على الحجة كيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة

من هذا وهذا
بشرط تم

فارادة كل منهما

التفرقة

على التفكيك المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى قوله لاح ثلثة معان اذ ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يمكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط قيد الانفراد وان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس المعنيين المفروضين نعم يكون استعمال المشترك على وجوه ثلثة الا ان يثبت له هناك معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر كان مقصوده باستعماله في المعنيين ان يستعمل في مجموعهما كما يومي معا والتعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع حتى يكون لمعان ثلثة ثم لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كل حقيقة بين الفساد ثم انه لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تقف معانيها على حد قوله وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ملحوظ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء استعمل في الجميع او لا نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القرائن وذلك مما لا يرتبط بمحل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل واحد منهما ظ ذلك يعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال الظاهر لفظ الاكتفاء وفي ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد فان الظ كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة لما يشتمل عليه تلك من التناقض في نفسه ويرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف ثلثة احدها الاتيان بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظ كلا والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا ومع الغض عن ذلك فالمفروض في محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايض لعدم امكان الارادة ايض نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد هو كل منهما منفردا وبه يحصل ما هو المقصود على انا نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقابلا لما في القياس الاول فما ذكره في القياس الثاني من لزوم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له كذلك فاسد اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا في معانيه بل في معنى واحد ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم وقد عرفت بعده من كلام المستدل كيف وكثير من مقدماته المذكورة في مستدركه ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فان افادة المفرد التعدد افادة الظ انه اراد بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفرد وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فهما مستقلان في الدلالة على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين دلالتهما على التعدد بالوجه الثاني فتابع لافادة المفرد اياه قوله فان السجود من الناس اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع معانيه ان يكون المنسوب الشيئين الى كل من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني كما هو شان الدلالة على العموم عند اسناد العام الى كل من المذكورات والنسبة مفاد ذلك الاثنين ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله هو غاية الخضوع قد يستشكل في المقام بانه لو اريد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس ان اريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم ايض ويدفعه ان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند اليهم انصرف الى الثاني لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار او يقال ان الكفار من ذوي العقول لما تعارض فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم في مقام التكليف نفيا كان ذلك لا خضوع فيهم او يقال ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالتنبيه اليهم بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض ليكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس وغيرها ايض من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل في المقام منزلة ذوي العقول هذا ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظ ان البحث في المقام انما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام وغيره فالظ خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجه المذكور لجواز استعمال المشترك في معانيه جار فيه واما الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري بالنسبة اليه بعد التامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما يزيد على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظ المحاورات يابى عنه كمال الاباء والظ انه لا يجري للتمسك في المنع منه وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك ايض كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظ والباطن من القرآن الشريف من قبيل استعمال المشترك في اكثر من معنى لما هو ظ من عدم كون البطون مما وضع اللفظ بازائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظ والباطن بل اشبه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان كان الظ معنى حقيقيا وفي مجازيه ان كان مجازيا الا ان الظ انه ليس من ذلك القبيل ايض اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظاهر مناسبة يصحح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظ ان ارادة البطون مبنية على مراتب اخر غير الاوضاع اللغوية شخصية كانت او نوعية عينها العقل والاتم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة في ارادة امور عديدة من الآيات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين او الحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى اللغة قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارئة كالاعراب والتقديم والتاخير او الوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منها بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة

تمام التعليق

مما لا يتعلق بخصوص صنف من الألفاظ كمقصود تفهيم المعنى من اللفظ فإن التلفظ بالكلام من غير قصد إلى معنى أصلاً خارج عن قانون اللغة ولا يتعلق
اللفظ معه بشيء من الحقيقة والمجاز إلا أنه ليس فيه لحن في أصل الكلمة ولا في عوارضها الإعرابية إنما يخالف القانون المقرر في اللغة من ذكر الألفاظ
لإرادة معانيها الموضوع لها أو غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث إن اللغات إنما قررت للتفهيم والتفهم وأما لو ما الضمير فقد يجعل من ذلك
استعمالات المجازات من دون ضم قرينة إليها لخروج اللفظ بذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة إليها في الاستعمال والظاهر أن ما نحن فيه أيضاً
من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها لما عرفت من عدم منافاة القيد لو وضع لكل لكل من المعنيين وإنما المنافاة
فيه للقاعدة المذكورة حسبما مر بيانه فكما أن في عدم قصد المعنى من اللفظ وإخلائه عن إرادة المعنى خروجاً عن القانون المقرر في اللغة في استعمال
الألفاظ فكذا في جعل اللفظ علماً لما زاد على المعنى الواحد وإرادة كل منهما منه بإرادة مستقلة على نحو ما مر بيانه فلا يحمل عليه الكلام الوارد في المحاورات
نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر فيريد بذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح وهو أيضاً نوع
من تصرفات المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك أيضاً من التصرفات الغير السائغة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض
بحسب اللغة كما هو محط الكلام ثم قوله كما اختاره في استعمال المشترك في معنييه محل الخلاف في هذه المسألة كالمسألة المتقدمة تعريفهما من غير تفاوت
والحق هناك أيضاً ما حققناه هنا لك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هنا جار هنا أيضاً بل وفي استعمال اللفظ الكلي في مجازيه إن لم يعنونوا المجاز له
من شأن الأشياء التي تلك قوله فأكثرهم على أنه مجاز إذ قد يتوهم أن اعتبار استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره المأخوذان في حدي الحقيقة
والمجاز لا اشتراط أن لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في القائل إلى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز له لذلك
فالوجه إذن هو القول الثاني وأما خلافه في الحد من شرط أن لا ينضم إليه غيره أصلاً ولو بإرادة لزم خروج الاستعمال المذكور عن الحدين معاً ولم يندرج في
شيء منهما فلا وجه لعده مجازاً أو اعتبار حد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الأول فإنه لا وجه له لكون التحديد بينهما على نحو واحد كان المنفيان
من الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق وأما على القول بالجواز فلا بد من اعتبار الوجه
الأول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازاً باعتبارين فالقول بكونه مجازاً خاصة كما هو الأكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ إذن في المعنى
الحقيقي والمجازي بإرادة واحدة لكون المعنيان معاً مراداً من اللفظ نحو ما ذكروه إذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعاً إلا أنك قد عرفت خروج ذلك
عن محل النزاع فكان الاحتجاج المذكور مبني على خلط في المقام ثم قوله فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة إلخ قد يتوهم أن اعتبار القرينة المعاندة
لإرادة الحقيقة في حد المجاز إنما وقع في كلام أهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الأقسام في المقام من الحقيقة والمجاز
والكناية وأما علماء الأصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يتحد اصطلاحهم
في الحقيقة وإنما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الأصولي أعم من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الأصوليين وكونها قسيماً له عند البيانيين فظهر
بذلك أن الدليل المذكور إنما يفيد عدم جواز الاجتماع بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة إلى المجاز البياني الأخص والقائل بالجواز لم يصرح بجواز
الاجتماع بالنسبة إليه بل أطلق جواز استعماله في الأمرين ومعلوم أن ذلك إنما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وأيضاً فالظاهر من إطلاقه المجاز في كلامهم
هو المجاز الأصولي وجواز اجتماع الإرادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين أرباب البيان في الكناية بل عند السكاكي فيها الجمع بين الإرادتين ومن
هنا حاول بعض أعاظم المحققين جعل النزاع في المسألة لفظياً نظراً إلى أن المانع إنما أراد امتناع الاجتماع بالنسبة إلى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله
والمجوز إنما أراد جواز الاجتماع في المجاز الأصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى إذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة
في المجاز الأصولي والقائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة إذ امتناع الاجتماع حينئذ ضروري غير قابل للإنكار قلت الظاهر
أن محل النزاع في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغيره مما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازاً أصولياً أو بيانياً
وكون اللفظ حقيقة أو مجازاً راجع حينئذ إلى ذلك نزاع ثانوي إنما القائل بالمنع يمنع من ذلك مطلقاً والمجوز يجوزه سواء كان بذلك مجازاً أو لا وما استند
إليه المانع من أن المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة مصرح به بين أرباب الأصول أيضاً لما يصرح به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك كلام
ذلك علماء البيان خاصة وإن اشتهر ذلك بينهم نعم استشهادهم في المقام بكلام البيانيين ليس في محله وقد يتوهم من الخلط بين الاصطلاحين
واختيار الشاهد من المدعي لا يفيد تخصيص الدعوى مع أنه من الواضح دون ذلك الفرق المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة
استعمال المشترك في المعنيين المفروضين وإنما المنع في خصوص فرض انتفاء الاصطلاح ودوماً إذا اعملت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الأول لا
ولا كلام إذن في المنع وأيضاً لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الأمرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز إلى وجود الكناية المتفق عليها عند أرباب
الأصول والبيان أولى وكان ذلك دليلاً قاطعاً على جواز الاستعمال في المعنيين وإن لم يسم اللفظ مجازاً في اصطلاح البيانيين مع اندراج
الكناية حسبما ذكروه في المجاز الأصولي من غير ظهور خلاف فيه مضافاً إلى أنه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور
مجازاً أو حقيقة ومجازاً لاندراج الكناية في المجاز في الجملة بحسب اصطلاح أرباب الأصول وكونها قسماً ثالثاً عند أهل البيان والتحقيق أن الكناية
ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء أدرجناها في المجاز أو جعلناها قسماً آخر ولئن في حقيقة استعمال الكناية بما لا نزاع على بطلان القول
بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه مما قدمناه في الفائدة الثالثة ولنوضح الكلام فيه في المقام فنقول إن استعمال اللفظ
في المعنى يكون على وجوه أحدها أن يطلق اللفظ ويراد به إفهام المعنى الموضوع له استقلالاً من غير أن يراد معه شيء آخر ثانيها أن يراد به أو فيها غيرها

ينبغي تنزيل كلام المانع على خصوص المجاز عند أرباب البيان وفي بعض ذلك الكناية في غير الأخبار عندهم فيمنع الاستعمال في المعنيين

الموضوع له

الموضوع له كان مجازا يكون على وجهين احدهما ان يراد بذلك التعبير من اللفظ ابتداء كما في رأيت اسدا يرمي فان المراد انما هو من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع
غير ان معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا وثانيهما ان يراد الانتقال من اللفظ بمعناه الحقيقي الا انه لا يقف السامع عنده بل يجعله
مستلزما للاستعمال المذكور في الكلام اي لانه ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو المقصود في المقام فليس شأن ارادة المعنى الحقيقي لا لمجرد حصوله بل لينتقل
منه الى غيره ويجعل وصلة الى فهمه من غير ان يكون المقصود ذلك المعنى مقصودا بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازي انما يكون
بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازي اذ هو الملحوظ المستعمل والمقصود بالافهام من اللفظ
واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما في الوجه الاول او اريد غالبا او اريد لاجل الانتقال الى غيره كما في الوجه الثاني
وقد قرر بيان ذلك واشرنا هنالك الى ان جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الاخير ومن جملتها الكناية في احد وجهيها ولذا
مع قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد فلا فصيل له فليس المقصود بالحقيقة من تلك الالفاظ
الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعاني ببال السامع ليجعل واسطة في الانتقال الى غيرها فيتعلق
الاسناد بتلك المعاني لينتقل اليها فلا كذب في تلك الاخبارات اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية فكم يتحقق بما ذكرناه كون الكناية
مرادا في الكناية مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة توسطه في
الانتقال بها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزمه فعلا ايضا سواء كان ذلك لازما
لنفس الحكم او مما يتعلق به اعني المسند اليه او المسند المتعلق للحكم او لخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصود المتكلم من الكلام
او بالعكس او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة بمصطلح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وليس
المعنى الاخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين
الاخيرين ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا بالتبع لافهام المجازي لذا لم يتعلق به الحكم اصلا فليس يراد من اداء اللفظ الا بيان معناه المجازي
بخلاف الوجه الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم ومن البين ان ذلك لا يقضي باستعمال اللفظ
فيه ولذا لا يتوقف ذلك على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة
والظاهر ان بعض الكنايات من هذا القبيل كما لو قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول
قامته ايضا كما نص عليه علماء البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما
ذكره صاحب المفتاح حيث قال في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظاهر في عدم لزوم ارادتها ايضا وفي موضع ان المراد في الكناية هو الملزوم
ولازمه جميعا انه يمكن ان يكون مراده بالاول هو ارادة المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمها والتبعي فارادة المعنيين منها في الجملة حاصل على التقديرين
الا انه قد يكون المعنى الحقيقي مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين واياما كان فلا ربط للكناية
بما نحن فيه من استعمال اللفظ في كل من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملا في معناه
الحقيقي وليس في الثاني الا مستعملا في معناه المجازي فيتبع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول
فان قلت اذا كان كل من معناه الحقيقي والكنائي مقصودا بالافادة استقلالا كان اللفظ مستعملا في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ و
ارادة المعنى فكيف لا يعد ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معنى اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال
الى ملزومه او ارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته
لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضا وكان بناؤه على بيانه كبيان ملزومه فان الانتقال الى وجود
اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بالدلالة من اللفظ ابتداء نظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيها كما
اذا كان المقصود من الكلام الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضا اذ ليس اللفظ هناك مستعملا الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم افادة لازم
بالالتزام ولذا لا يعد الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة
او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير ان دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع وقد تكون بواسطة القرينة
فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع او القرينة انما اعتبار على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدال هو اللفظ المقترن
بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضا فان الدال عليها اولا
انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد بحيث انه يدل على ما يدل عليها فيتبين بما قررنا وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها
الالتزامية فانها وان اشتركت في كون الدلالة [illegible] حسبما مرت الاشارة اليه الا ان الدال في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي
الدلالة الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما يدل عليها بتوسط دلالته على المعنى الدال عليها ومن هنا
يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة [illegible] في المعاني المجازية وعدم الاحتياج انضمامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم
البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولا بالدلالة الحاصلة في المجازات غاية الامر ان يفيد كونها مدلولا على النحو
الثاني ومن غير [illegible] يكون مدلولا للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها كما هو المعتبر في المجاز ومما قررنا ظهر ما ذكرنا صح اندراج دلالة المجازات في [illegible]

نظ ١١١ تملة

نظرا الى تعلق الوضع الترخيصي بها حسبما قررنا الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معنى اللازم فلا يكون اللفظ مستعملا في معنى الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مرادا في الكناية على نحو ما يراد في المجاز مع ارادة معنى الموضوع له ايضا فيكون اللفظ مستعملا في معنى الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوز قلت الاحتمال المذكور مدفوع بما قررناه في وجه المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد بجعله علما على كل من المعنيين المفروضين والمقصد مما بيناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في الكناية على جواز استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قررنا وقد عرفت ان الكلام بعد في الاستعمال ثم ان ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه في المجاز ليس في محله نظرا الى ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة معاندتها لارادة الحقيقة بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايضا كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتاخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز مع البناء فان قلت ان الحكم مما ذكره علماء البيان من كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مما لا يمكن جعله فارقا بين المجاز والكناية لما هو ظاهر من كون كل من الحقيقي والكنائي مرادا هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيناه قلت ان المقصود مما ذكرنا امكان وقوع الخلاف في المقام نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه اولئك الاعلام لا تصحيح حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكناية لما عرفت مما اوضحنا فظهر ايضا مما قررنا اندفاع ما اورده جماعة على الدليل المذكور وقولهم انه ليس بين ارادة الحقيقة اه هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا اذ ليست القرينة شرطا في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل حتى انه اذا لم يكن اغراء بالجهل لم يكن هناك مانع اصلا كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقصد عنده تعالى وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة فورى باستعماله في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعا ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تاخيرها عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيدات ان تكون القرينة المتاخرة شرطا في صحة الاستعمال الحاصل في زمان آخر قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال ظهر منه ان كون المجاز ملزوما بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضا او لا ويدفعه ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا ليس مبنيا على كون القرينة شرطا في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام حسبما ذكر بعد توقف افهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقا لاجل الافهام بكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسبما مر القول فيه بل لا حاجة في المقام الى ما قررناه في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه بعد تتبع الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا حسبما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الجمع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة ويكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما في الاستعمال واما المعنى الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك افهام اللازم ايضا فيكون المراد افهام اللازم لا ينافي ارادة افهام الملزوم ايضا فان اريد الامران كان اللفظ مستعملا في الموضوع له اعني الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة كما اذا اقيم هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا بالاصطلاح الاصولي فصح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان اتفق اقترانه بها قوله وهو الاول داخل يعني في المستعمل فيه وقضية العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما هو المفروض في محل البحث بل في شيء من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي او العام الاصولي بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وح فنقول ان كان المراد بما ذكروه في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز ايضا لكون الحدين على نهج واحد فيكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان كان المقصد استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين فيكون حقيقة ومجازا باعتبارين فلا يتجه ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبر الوحدة في حد

في بيان

فان استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلا لم يكن استعمالا غلطا بحسب اللغة. منه

الحقيقة دون المجاز ثم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة لا اثر وجيه كيف لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به قوله في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطي كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي وكون

اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من

اندراج الجزء تحت الكل والخاص تحت العام الاصولي على ان يكون المراد من اللفظ مفهوما كليا من المعنيين حسبما مر بيانه في بحث المشترك وذلك هو

موضع النزاع هنا على كل من الوجهين المذكورين كما يرشد اليه الاشارة اليه والى وجه ما يحصل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلي يشترك بين المعنيين

صادق عليهما مع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المص على بيان ما ذكرنا فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقي المذكورين

هو الشمول على احد الوجهين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وان كان ما ذكره من المثال انما هو من قبيل عموم المجاز

في الجملة وان لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصود المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمعرض

ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل فيه والمفروض خروج غير الموضوع له فلا يكون

المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز ولا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز في شيء والجواب عنه ما عرفت من ان

اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع نظرا الى اندراجه في المستعمل

فيه فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكل للجزء او العام الاصولي للخاص المندرج فيه والمفروض ان ذلك

المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بارادة مستقلة

وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح فلا شك في كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ في كل من حدي الحقيقة والمجاز

بالاعتبارين غاية الامر انه لا يكون بملاحظة استعماله في كل منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة

استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله في الاخر ثم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا

ايضا وهو مع منافاته لما ادعاه مبطل بالاتفاق نعم لو تم كلامه لا على ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة وقد عرفت وهنه وقوله لنا على التثنية

بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقضي بجواز الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على ما نص عليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا

لعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثابتة من المعاندة غير حاصلة هنا فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يقال بان مراد المص في المقام هو بيان

الحال في المفرد بجريان التقريب المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا مانع لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد

بالنظر الى معناه الحقيقي ولو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي او الحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع

مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما التثنية والجموع المصححة فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة وضع مخصوص وانما هناك وضع

اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي متعلق بالحرف الذي يلحقها ليفيد التعدد ولو فرض مسلما للقول فيندرج على القول بجواز بنائهما مع اختلاف المعنى

المراد من المفرد كما هو مختار المص على ان اللازم القرينة المعاندة في المجاز وكان المص يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتبار

الوحدة في وضع المفرد خاصة وتخصيص ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع ما يلحقه من ادوات التثنية والجمع موضوعا واشتراط لحوق احدهما لما اعتبر

موضوعا بوضع اخر بعيد ثم قوله والقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما فهمه المستدل وقرره المص

انما هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو ظاهر الاطلاق في عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان

بل هو صريح ما حكاه عنهم بجعلهم ذلك حد الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادته من غير

اعتبار الوحدة فيكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة لارادة الحقيقة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين الامرين وغاية ما يبقى في المقام

ان ما يلمحه المص من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك بطلان ما ذكره

المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظ من كلامهم بل صريحه كيف وقد يحمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله

ولعل المانع في الموضعين الى اخره ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك فتدبر فيه في مبحث المشترك ليعلم انه ليس كلامه عليه وان تخيله المص من

وكذا الظ عدم ابتناء كلام المص في المقام على ذلك التكلف ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل الذي لا ينافيه بين الوحدة

الملحوظة في الماخوذ في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهره بكان عليه اثبات اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المنافاة المذكورة

فعد اثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على ما ذكره وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين

في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري

في التثنية والجمع اذ ليس فيهما الا اعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك ايضا في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب وليسا جاريين على القانون اذ

ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكى في النهاية عن بعضهم انكار مجيء الامر جمعا لامر سواء كان بمعنى القول المخصوص او الفعل اذ اوامر جمع امرة

وقال ان هذا شيء يذكره الفقهاء ومما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور ولم يذكر في تفسيره ضد النهي والحادثة ولم يذكر جمعه

على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان المعظم من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة

الاستعمال في الامرة

الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التجوزات الطارية بعيد جدا وقد يجعل انه في الاصل جمعا للآمر ثم وضع فيه تادية كلمة امره وباعثه
على سبيل المجاز من قبيل اسناد الشيء الى الآلة فيكون الجمع ادل على الفاعلة ويكون اطلاقها على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة
الا انه اشتهر ذلك الى ان بلغ حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص
وربما يجعل اوامر جمعا لامور حكاه في الاحكام فيكون جمع جمع اذن وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم ويضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير
جار مجرى الامور في الاستعمالات لاختصاصه بالاقوال واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا لها لكان اعم منه الا ان يجعل ذلك من طواري الاستعمال
في المقامين ولا يخفى بعده ولذا لو كان جمع جمع لما كان صادقا على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل
الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحقيق معناها المقصود في المقام ثالثها في
انها هل تفيد الوجوب عند الاطلاق اولا رابعها في بيان مفاد الصيغة والمقصود على الرابع اذ هو المهم بالبحث في المقام واما البواقي فلا يترتب
عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا باس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق على معان عديدة منها
القول المخصوص الدال على طلب الفعل او الطلب المدلول عليه بذلك حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رأيت اليوم امرا عجيبا ومنها الشان تقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة
نص عليه في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه
جماعة منهم الآمدي والحاجبي والعضدي والظاهر مما عدا الآمدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص كما حكي
في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للفعل بالاشتراك لاحتمال ان يكون القول المذكور حادثا فلما اتفقوا عليه كما اشار اليه
الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الآمدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له او مصداقا حقيقيا له والمحكي عن
الاكثر في كلام جماعة عدهم اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور والسيد
العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة السلف
وحكى الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوثه والقول به في مقام ابطاله ونقل الاجماع على خلافه
كما نص عليه العضدي وهذا القول هو مختار الآمدي في الاحكام فقد نص في اخر المسألة على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد
حكي القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في العقود ولو نقلا عن السيد لكن لا ندري من تفسير حكاية الحاجبي للقول
بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على سبيل الايراد وهو مجرد ابداء احتمال واسند نحو ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة
اخر كلامه وانما الظاهر ما ذكره في مقام الايراد وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية بين احتجاج
كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشان والشيء والغرض وارجع الفعل الى الشان ولم يجعله معنى مستقلا
القول بالاشتراك بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشان والطريق واختار القول به وفاقا لما ذكره في المحصول وحكي عنه في المعارج
الصفة والغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر ما ذكره في الاحتجاج عليه بارجاع الطريق الى الشان
الشان هو المعنى الشامل لها اما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهوما من الخارج ويكون كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم المعاني المذكورة ولا يبعد ان يجعل
بين المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه وبين القول ويكون اللفظ مشتركا بين المعنيين المذكورين لتردد الذهن
فلا يبتني عليه الاستعمال الشائع بل الكثير من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة بينه وبين القول المصحح للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة
نظرا الى تحمله فما يحصل من الانسان المندرج فيها القول سمي الجميع باسمه من باب تسمية الجملة باسم بعضها كما هو ظاهر للمتامل فيها ودعوى تحققه بينهما كما في
الانسان كما ترى واحتمال كونه حقيقة في القدر المشترك بعيد لما عرفت من وهنه من جهة حكاية الاتفاق على خلافه فان الافعال القولية الدالة على صدد اغراض
متعلقا للوضع كما ذكره العضدي بعيد غاية البعد بل فيه قطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات حسبما ذكروه ومخالفته لفهم معناه بينهما في اللفظ
يظهر من الاحكام جعل القدر المشترك بين المعنيين والشان والصفة حيث قال بل ملاحظة سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع
كان او غيره يسمى امرا حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع فان مسمى اسم الامر انما هو الشان والصفة وكلما صدق عليه ذلك فهو
وهو ابعد من الوجهين كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى الشيء على نحو واحد فان ما ذكرناه من جعل الشان والصفة مدلولا لاسم الامر من جملة ما قيل
ايضا ان فهم القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشان ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه ومن البين
كون الشان والصفة مدلولا لاسم الامر انما هو اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم يثبت ذلك الى غيره وكان ما ادعاه في المقام مصادما للضرورة والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم
حسبما حكاه هو وغيره فيجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى وهو انما يقول باشتراكه لفظا بين معان عديدة
فلو كان متواطئا كما ادعاه لم يتجه ذلك ولا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في سائر الالفاظ ويمكن الاحتجاج على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين
في محل الكلام اختلاف الجمعين يومي الى الاشتراك حسبما مر بيانه والقول بكون اوامر جمعا للامور كما حكاه عن البعض في غاية البعد كما عرفت وقد مرت الاشارة اليه
بكونها مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقة في خصوص القول

العلاقة
ويدفع بانه ... العرف مدفوع بانه ... هناك جامع بين ... يمكن القول بوضع اللفظ بازاء احد المعنيين مفهوما احد المعنيين

القول المخصوص نظراً الى الاشتقاق عليه وبعد ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايضاً حجة القول بكونه للقدر المشترك فضلاً عن الاصل بين حيث
استعمل في كل من المعنيين وقضية رفع الاشتراك والمجاز الجاري فيهما ان يكون حقيقة في القدر الجامع بينهما وقد عرفت وهنه مما قررناه سيما
بملاحظة ما مر من رفض الاصل المذكور على انه لا ينفع حجة ابي الحسين ومن وافقه ترديد الذهن بين المعاني المذكورة عند سماع لفظ الامر خالياً عن القرائن
وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلم منه انه يدل على الاعم مما ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام
الثاني فنقول انهم ذكروا له حدوداً شتى كلها مدخولة منها ما حكي عن البلخي واكثر المعتزلة من انه قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما
اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسلية والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة بعنوان الهزل وما اذا كان القائل ناقلاً للامر عن
غيره لمن هو دونه فان قوله لذلك ليس امراً مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستعلياً نفسه بجعله مساوياً للمقول له او دونه مع انه داخل
في الالتماس والدعاء وما اذا لم يكن القائل عالياً وكان مستعلياً فانه خارج عن الحد مع انه داخل في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه في الحد
مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافاً الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ بها فانه اسم للكلام دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى
ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ
المأمور والمأمور به وهما مشتقان عن الامر فيلزم الدور وايضاً قد اخذ فيه لفظ الطاعة ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الا بمعرفته فيلزم الدور ايضاً وانه يقتضي
بيان الثواب والعقاب على امتثال الامر ومخالفته فاذا ما المأمور على فعل المأمور به فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد المذكور
نظراً الى ظهور لفظ المأمور والمأمور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول
السائل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر نعم قد يذب عن الدور بان المراد بالمأمور والمأمور به من تعلق القول به وما تعلق به ذلك فيفيد القيد
كما في نظيره في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة بموافقة الامر والنهي او يتصور بغير ذلك على وجه غير
فيه ما انه خلاف الظاهر وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مأموراً به ويمكن ايضاً دفع عدة من الايرادات
المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الالتماس بل
وكذا الدعاء اذا لم يلاحظ فيه التذلل وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مأموراً به وانه يندرج
فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه امر له ونحوه مع انه من الامر
ومنها ما حكي عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال فيخرج بالاولى اللفظ الصادر
عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا ذكر اللفظ هازلاً وبالثالثة ما اذا كان القائل
حاكياً لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولاً لزوم الدور لاخذه الامر في حد الامر وثانياً ان الامر ان كان بمعنى الصيغة فكيف يراد بالصيغة
الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسر بها وقد يذب عنهما بان الامر المأخوذ في الحد غير ما هو المقصود من المحدود فان المراد به في الحد هو مدلول
الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة وقد اخذ مدلول الصيغة في حدها فلا دور فيه نعم قد يرد عليه انه احالة على المجهول اذ هو في الجهالة كنفس المحدود وثالثاً
ان ارادة الامتثال لا توجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ ان قصد بتبليغه حصول الامتثال لم يوجد في الحد قصد امتثال خصوص القائل
ورابعاً ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها وقد يتكلف بان صيغة افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة
لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على زنة افعل او غيره وقد عرفت ما فيه مضافاً الى عدم شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر
اللغات مع شمول الامر لها قطعاً ومنها ما حكي عن بعضهم من انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه
مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان اخذ الامر في حده يوجب الدور وانه يندرج فيه الصيغة الصادرة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة
الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان اعتقد المأمور ذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها
معرفة لما بالصيغة والقول الصادر وان امكن حملها ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي بتجوز وهنا حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه
بالصيغة منها ما حكي عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل لا يعد امراً اذ هي اعم من الطلب حسبما سنشير اليه وانه قد يريد الفعل
ولا يبرزه بصيغة الامر او الاشارة ونحوها وان ارادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليس بامر وانه يخرج عنه امر له ونحوه وقد يذب عن بعض ذلك
بما لا يخفى ومنها ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيلزم الدور ويمكن دفعه وانه يندرج
فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة ونحوها وانه يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه
ومنها ما حكي عن جماعة من الاشاعرة ايضاً من انه خبر عن الثواب على الفعل وعن آخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح
من الفساد ومنها ما حكي عن امام الحرمين في بعض تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب
الحاصل بغير الصورة المخصوصة كالخبر المستعمل في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المستخفض اذا كان عالياً مع انه داخل في الدعاء وانه يخرج عنه طلب
المستعلي اذا لم يكن عالياً وانه يخرج عنه امر له ونحوه ويمكن الجواب عن ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على جهة الاستعلاء اختاره الآمدي وتبعه في الاحكام
بظاهره يخرج عنه طلب العالي بعكس فان المراد من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي مع الغض عنه بحمله على الاعم منه لظهور انه لم يرد

المقام فالما

المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه ثم وانه يخرج عنه طلب الترك مع انه داخل في الامر وقد يدفع بان المراد
بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المادي فيشمل الترك والكف المدلولين للمادة ونحوها وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر
المستعمل في معنى الامر وقد يذب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان
لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة في التهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد
السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمأمور به عنده والقول بخروج
ذلك بملاحظة الاستعلاء اذ الاستعلاء في الطلب الندبي غير متجه لما سنشير اليه ثم ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي فان المندوب مأمور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج
كف نفسك عنه فانه اقتضاء كف وقد يجاب عن الاول بما سيجيء للاشارة اليه ثم وعن الثاني تارة بان المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عنه وعن
الكلام الى اللفظي فيدخل فيه اكفف اذ لا يطلب به الكف عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف بصيغته
فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو راجع الى الاول وثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بانه مقصود بنفسه فيكون كسائر
الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه لوحظ من حيث
كونه حالا للمنهي عنه وهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصود بغير الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا بذاته
اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقصود في المقام هو الثاني وانت خبير بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان عن المأخذ
الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ما اخذ الاشتقاق كان قوله غير كف لغوا
وان اريد به نفس ما اخذ الاشتقاق او الاعم كان ذلك الاستثناء عنه فيخرج به ما اذا كان ما اخذ الاشتقاق كفا ومنه يظهر الحال في الثاني فان الظاهر
من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا لغيره كان متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف هو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن
ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد هذا وقد هذه الحدود والمأخوذ فيها الطلب ما يمنعنا حمله على كون الامر موضوعا بازاء
المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما نقلوا عليه من الاتفاق انه حقيقة في القول المخصوص بل لان حقيقة الامر فيها من القول اتفاقا وبهذا
يظهر ضعف ما قيل من ان الامر في الحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب وتسمية الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما
ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي بحيث ان الامر نوع منه فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك ايضا
مناف لما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ما يعم النفسي وفيه ما لا يخفى نعم يتجه على مذهبهم جواز
اطلاق الامر على الامرين فلا يتجه تحديده بالقول والامر القائم بالنفس فيكون مشتركا والمراد اطلاقا الثاني نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده
الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يجعل تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا
للمدلول بمدلوله ولا يبعد ان يقال بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح هو القول المخصوص اذ قد يراد به
القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص وان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما
هو الظاهر من اكثر تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد به اللفظ المخصوص بالصيغة واداؤها في الخارج كما هو الحال في
يكون مصدرا ايضا كما هو الظاهر من استعمال الادباء العرفية وقضية اشتقاق سائر المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول من الحدود المذكورة كما مر الاشارة
اليه وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والظاهر انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب اذا اريد بها ذلك سواء كانت من العربية او غيرها
من المذكور
وشموله لاسماء الافعال وغيرها وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغ المخصوصة وغيرها كقوله ارتد منك كذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك فحد
الاول هو القول الذي اريد به مقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب وعلوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب
الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يورد عليهما بان ترك ونحوه اذ ليس طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه
اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي المدلول عليه بالمادة فيتم ما لو كان مدلولها تركا ونحو حسبه
واخرى بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق بالمادة كما ان المراد بالترك المتعلق المأخوذ في حد النهي هو الترك المتعلق بمادته
وح فلا نقض اذ مفاد اترك هو طلب ايجاد الترك فتنبيه الكلام في المقام في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو والاستعلاء
وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة
منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم وعزي الى اكثر الاصوليين بل حكى
الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان ومنها اعتبار
العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتاخرين في ظاهر كلامه وحكاه
عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظاهر البيضاوي والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا
اليه اعتبار احد الامرين من العلو والاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة الغير ما اعتباره نفسه مساويا للمأمور او دانيا منه ويدل على ذلك

طلافه المعرض

على كونه حقيقة في القول المخصوص ونقله كذلك الاكثر [illegible]

ملاحظة العرف اما صدقه مع الاستعلاء وان خلا من العلو فلظهور صدق الامر بحسب العرف على طلب الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح
منه ذلك ويوبخ بانه ليس من شانك ان تأمر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلان من
المفهوم في العرف اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامير الى الرعية والسيد بالنسبة الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب
كما يتفق كثيرا وربما يشير الى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الاخيرين فتعين اندراجه
في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه ويلبس ذلك من جهة اسقاطها ملاحظة العلو لظهور صدقه فيه
مع العلم بغفلته او شك في اعتبار خصوص المقام والمنافسة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن هو دونه وكان بانيا على لكن بها الملك
ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى الاستعلاء ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عدم تحقق الاستعلاء محل منع ومع الغض ثلاثة
نقول يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا راى السيد لصا وشك في كونه عبده او رجلا اخر مثلا وقال له اعلى فطلب منه شيئا بصيغة الامر
فان الظاهر عدم كونه امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف عاصيا للامر به ومذموما لدى العقلاء لاجل ذلك
مع انه لا دليل اذن على اعتبار الاستعلاء واما مع عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساويا مع المخاطب او ادنى فلظهور عدمه اذ يعد ملتمسا
او داعيا في العرف كما انه يعد المساوي والداني مع استعلائه امرا ايضا والحاصل ان الطلب الحاصل بالامر او الالتماس او الدعاء انما ينقسم الى ذلك
بملاحظة علو الطالب ومساواته او دنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف شاهد عليه والظاهر ان الطلب يكون الاعلى احد
الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على ملاحظة
العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب ونفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة او الطلب فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيه
لما عرفت من صدقه على الصيغة او الطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم عاليا بحسب الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو
على احد الوجهين وحجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا يقال
ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بان الطلب ان كان على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من
اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه والجواب ان الاول لا ينافي ما ادعيناه وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع لما يظهر من بعضهم في
حكاية الفرق بين الامور كون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها او انخفاضها كما هو المذكور كما سيجيء في دليل القائلين بكون الامر حقيقة والحاصل المذكورة
انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام يصح التعويل عليه والحق ان المدار … بينهما هو ما بيناه كما هو الظاهر من العرف وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد
ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن وملاحظة العرف اقوى شاهد على فسادها حجة القائل باعتبار العلو انه يستقبح ان يقال امرت الامير ولا يستقبح
ان يقال سألته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقا بين الامر وقسيميه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد
على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام و
الشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعا بل هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز
الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه اصلا نعم لو كان الاستعلاء منفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكر الا انه لا يعين
المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد لمنع التعويل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهة
استعلائه على الامير المخالف للتأدب معه الا ترى انه لو طلب شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يقال له على جهة الانكار اتأمر الامير من غير استقباح
حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر في علو الامر اذ هو المفهوم في العرف من قولك امر فلان بكذا فاذا انضم الى ذلك ذلك ما يرى من عدم
صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دل على لزوم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء ايضا والحاصل انه يدعي فهم العرف ومنه حصول
العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى بداهة ان اطلاق الامر على علو الامر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهادة العرف به
فالتبادر المدعى ان سلم اطلاقي كما لا يخفى وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ الامر للوجوب وهو يتوقف على علو الامر واستعلائه اذ لا يتحقق الا
مع تحققهما وضعفه ظاهر بملاحظة ما ياتي ثم حجة القائل بعدم اعتبار شيء من الامرين اطلاق الامر على الضر في قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقول
عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وقول الاخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقوله رب من انضجت
غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق … والجميع … فيها الى التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو
يصح الامر كان المعتبر منه انتفاع يقتضي بالتزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات
العرفية في اطلاق الامر على طلب السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدام مع عدم وجوب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في هو
شيء لا ربط له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يرد على اعتبار لزومها في العرف فما في كلام بعض الافاضل من تفسير العالي بمن كان منها وان زمت
له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى كانه لحد ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب بما ياتي الاشارة اليه ثم وفيه ان ما قرره في ذلك ما عنهم بملاحظة
المقام غير متجه والوجوب الدال عليه الصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي او الشرعي كما سيجيء بيانه ثم فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على ان مجرد العرف وايضا
وجوب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الداعي امرا اذا الزم التالي شرعا باتيانه او شبهه الوجوب العقلي
باجابة مسؤوله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسألة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايضا كما او الشرعي تمام مه

ندعو بالسه بغيره

قد يوجب اليه بغيره عند الذي يوجب طلبه عنده عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو العرفي المقيد بذلك وهو كما ترى وان كان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتم ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا اخر مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المامور ولو كان هناك معنى اخر لا ندركه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا يتعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه بشهادة التبادر من الامر هو ارادة الفعل من المامور ويكون حقيقة فيها وقضية ذلك اتحادها مع الطلب ولا قائل مع القول بدلالة الامر عليها وضعا بالتغاير بينهما واحتج الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم يرده منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من الحكيم محال والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو قبيح فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون ارادة السبب مع العلم بتسبيبه ارادة لمسببه فيستحيل ان يريد منه ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الامر ممن يمتحن من السلطان بالنسبة الى عبده ومن السيد لعبده وليس هناك ارادة الفعل مع انه امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو قبيح فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادة بينهما قلنا اختلاف زمان الارادة والكراهة غير مجد في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته لانه من قبيل البداء او النكول عن الشيء وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانهما فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لبيانه من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو على امكانه وما يتراءى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشأ من فرض تعلق العلم به كما انه يستحيل وقوع احد النقيضين والضدين على فرض وقوع نقيضه وضده الاخر وذلك لا يقضي باستحالته مطلقا كذا اجاب عنه شرذمة ويشكل بان تبعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم بل لما كان المعلوم حاصلا في نفسه بحسب الواقع نظرا الى حصول اسبابه تعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقصود اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفريع المحال عليه وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع المعلوم مستندا الى العلم ومن المعلوم ايضا خلافه قلت ان اردت استناده السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدا فذاك مما لا يجب علينا فلا مانع منه بل لا وجه لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف فان صح القدرة والاختيار واستحالة وقوع الشيء منه لعدم قيام الداعي اليها لا ينافي القدرة على الفعل اذ ليس معنى القدرة الا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطية مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه منه نظرا الى استحالة ارادته له ومما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر واي داع منه الى الايمان لو اراده تعالى منه وما ذكر في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد تقرر الاحتجاج ويجعل التالي لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل وهو قبيح وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بالمحال نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بفساد التقرير المذكور ونحوه لما عرفت ولان من البينات ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمحال بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من التهافت حيث ان الماخوذ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان وادعوا الاجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقتضي لفساد وقوع التكليف به مع استحالة صدوره منه اما لكونه تكليفا بالمحال على ما زعموه او لعدم تعلق ارادة الحكيم بما استحال بعد القدرة عليه نظرا الى ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة حصول المحال ولو بالغير بل لعدم تصور استحالة ارادته وافعاله بما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا اقل في ارادة الشيء من احتمال حصوله كما في المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على الاطلاق فان فرض الشيء قد يجامع صحة وقوع المفروض وضرورته ووقوعه وقد يكون فرضا غير واقع او غير لازم وعدم قضاء استحالة الشيء على فرض باستحالته في الواقع انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورته ووقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة الملزوم وحال الامر فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار فكما ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا ومقدورا فلا مانع ايضا من تعلق الارادة التكليفية بها وقد يناقش فيه بان المانع من تعلق الارادة بالمحال هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار وفيه تامل واما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل القبيح ليس بخلقه تعالى ذلك في الحقيقة حتى يستند

خلقه له ارادة لانه مدعى الكفر ويرد عليه ان خلق الداعي وان كان من فعل الله لكن العبد هو السبب فيه لكن العبد من فعل الله تعالى ومسببه عنه فغاية الامر
يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في اتمام المقصود لان الامر فيما ذكر بمنزلة السبب القريب للبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى
يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع كون ارادة السبب ارادة لمسببه مطلقا اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه
واما الثاني فيمنع فيه ذلك بالنظر الى كون الفعل موكولا الى اختيار الآخر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا
الى ارادة سببه البعيد ارادة تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذلك التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى
ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين
المفروضتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر وفيه ايضا تامل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المثبتة في المثال ليست ارادة خالصة فقد يحصل في الانسان
ارادة مشوبة بعوارض فلا يتبعها الفعل كما اجاب به ... وضده الحاري تحقق ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص يتقول رب الاحسان
من السلطان ولا الطلب منه من دون شائبة ضرر فالمانع هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها التكوينية عنها فقد اجاب بعضهم بان
نفي الامر هنا نفي لا للارادة وان كان مريدا لايقاع الفعل من دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقصود في المقام فان المراد به ارادة الفعل
من المكلف منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض
وقد ظهر مما قررنا ان المقصود في المقام اتحاد الطلب مع الارادة من حيث حصولها به لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم ان خبير بان
الالزام بفعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان يتضمنها فلا فائدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى
نعم الاوامر الامتحانية انما هي في صورة الامر وليست باوامر على الحقيقة وكما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب كما انه لا يريد العاقل ما هو مبغوض
عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام يأتي الاشارة اليه ان شاء الله وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل الحق المنع منه كما نذكره وفيه ايضا
تامل كما يظهر الوجه فيه في محله ان شاء الله وسنشير اليه في المقام ثم هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة متعلقة بالفعل من العبد
بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاع الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر من الاقتضاء على طبق
الارادة الواقعية لظهور الزام المامور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالمخالفة لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته
فنقول ان ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو القول بوضع الامر لخصوص المعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع
المامور به من المامور بحسب الواقع وهذا هو الذي ينفيه بحسب وضع اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد
استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فانه دال على ما ذكر وانت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا
بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر في الانشاء لظهور كون ذلك الامر قلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره
كما في سائر الاخبارات ولذلك تراه يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية لا يستلزم المطابقة فان طابق
الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقا والا كان كذبا كيف ومع البناء على ما ذكر اي فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر وبصيغة
الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا وانا طالب لك منك كذا مع ان من الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق و
الكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر فلا يمكن القول بوضع
تلك الصيغ لذلك ونعم بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فانه يقع
مدلولها بايقاع تلك الصيغة في الخارج على ما هو الشأن في سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده
بكون ذلك الاقتضاء منبعثا عن حقيقة الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له الا مع
كون الاقتضاء المذكور عن الارادة المذكورة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في المقام وربما يشهد له
التبادر حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة الاحتجاج
الاول وكيف كان فالاظهر البناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة ويعطيه
التامل في سائر الانشاءات من التمني والترجي والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات الحاصلة بواسطة
الالفاظ الدالة عليها المستعملة لادائها سواء وافقت ما هو الحاصل عند المتكلم فيما اراده في نفسه او لا الا ترى انهم حكموا بصحة العقد على
الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبته الاجازة مع ان القبول القلبي غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك الا لكون مفاد
القبول المأخوذ في تلك هو انشاء القبول في الظاهر الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول قلبا ورضا قلبي بالايجاب واقعا حين
صدور العقد ولذا حكموا بصحة العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد فدل ذلك على ان الامر هو انشاء
الطلب في الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصود في الواقع او لا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور و
ان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوائد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان المامور بترك المامور به ويحسن
عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاول الا من جهة التجري نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته الانشاء او الطلب في الخارج بل
انما ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة عليه من غير قصد الى معناه كان الامر خارجا عن حقيقته فظهر بما قررنا ان القول بمغايرة الطلب للارادة

بالمعنى المذكور

بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء الحال بها نظراً الى ان الظاهر من لوازم المأمور بالفعل كون ذلك مراداً
له بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه لعدم استناده الى نفس اللفظ حتى يقوم دليلاً
على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظياً الا انه لا يخلو عن بعد ثم ان هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الاشاعرة
من جواز الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به وقد اطبق الاصحاب على المنع من الامرين وسيجيء
توضيح الكلام فيهما ان شاء الله وعليهما يتفرع ايضاً ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظراً الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمحال
انما هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هنا المنع على التقدير المذكور ايضاً على حسب ما نبيّنه في محله
ثم ثالثها المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع
وعن الجبائيين القول باشتراط دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه
نظير ما حكي من القول باشتراط دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فان اريد توقف
الدلالة على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام دليل على ارادته فهو
كما ترى لغو اذ المقصود من وضع الالفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها
بل لزم الدور وقد لا يبعد ان ينزل كلام القائل باشتراط الارادة على ما لا يخالف ذلك فقد يحمل ذلك على ارادة توقف دلالة اللفظ على معناها
على كونه مراداً ولو بالنظر الى ظاهر الاطلاق من جهة قضاء الاصل اذن بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالاً عليه بل على ما دلت
القرينة على ارادته وهو ايضاً كما ترى اذ لا تصريح في دلالة اللفظ على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم وانما تمنع القرينة
من دلالته على ارادة ذلك المعنى ومع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجوا به على ذلك في المقام من انتفاء المائز بين الصيغة اذا كانت طلباً
او تهديداً الا بالارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور لظاهر ما عنونوا به الدعوى فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلوب
كما هو الظاهر والارادة المأخوذة في العنوان انما هي ارادة الطلب الا ان يقال قد ذكر في المقام نزاع آخر وهو ان الامر هل يصير امراً بالارادة وقد ذكروا هناك اقوالاً
عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى ره من انه يصير امراً بالارادة وعزي ذلك الى محققي المعتزلة واختاره المحقق في المعارج ومنها ما حكي عن
الاشاعرة من انها تكون امراً بالوضع من غير اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امراً على ارادة الطلب فلا يكون امراً بدونها فهو من الامور
الظاهرة ولا مجال لانكاره ولا يظن ان احداً يخالف فيه كما هو الشأن في سائر الالفاظ لكون الارادة هي المخصصة لها بمعانيها حقيقة كانت او
مجازية وان كان الوضع كافياً في حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل آخر عليها فيعود النزاع اذن لفظياً حملاً
لكلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع وان اريد توقفه على ارادة المطلوب بمعنى ان الصيغة انما تكون امراً اذا اريد بها من المأمور
ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك كان المقصود بالاشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار ارادة المتكلم في تحقق الامر به دون حصولها فيرجع هذا
البحث اذن الى البحث المتقدم والذي في المعارج وغيره بان الصيغة ترد امراً كقوله اقيموا الصلاة وغير امر كقوله اعملوا ما شئتم ولا مخصص لها الا الارادة
به توقف كونه للطلب على الارادة فالظاهر اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الانفكاك بين الامرين
وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر وفيه ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم في تخصيصها بالطلب من غير حاجة
الى ارادة المطلوب فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته لا اختصاص له بها كما هو الشأن في كلامه فقد عرفت انه مما لا كلام فيه وكيف كان فالظاهر
ان النزاع المذكور اما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا في ظاهر العنوان فعدّهما بحثين والحال ان الكلام في المقام كما في نهايته ليس
على ما ينبغي المقام الثالث في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعاً ام لا وقد اختلفوا في ذلك على قولين والارجح كونه حقيقة في مطلق الطلب بالصيغة
الدالة عليه على نحو ما ذكرناه في بحث الصيغة فيعم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادراً من العالي او المستعلي او غيرهما
مما يدل عليه انه لا فارق عرفاً من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة في المعنى
الاعم اتفاقاً على ما يظهر منهم وكذا ما بمنزلته بل لو غض عن ذلك ادعينا دوراناً في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتأمل ويومئ اليه تقسيم
الامر الى الايجاب والندب لما كان الطلب الواقع من المساوي او الداني على سبيل الحتم او غيره بصيغة كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظاهر كون الامر ايضاً كذلك
مضافاً الى انهم لم يعتبروا في صحته ما يفيد الالزام وانما المعتبر فيه طلب الفعل والاقتضاء او استدعاؤه وما يفيد معناه ذلك الشامل للصورتين
الالزام وخلافه ويشهد لذلك انه لا اختصاص في ذلك بحسب فهم العرف واخذ الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم
لوضوح ان الطلب الحتمي كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن
في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم اصلاً بل قد يقول اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان قولك ندبت عليك هذا الفعل يفيد ذلك والحاصل
ان الاستعلاء انما يتبع اعتبار المتكلم سواء كان ذلك في موارد التكليف او غيره فلو قال اوجبت لك هذا الفعل فان الخطاب بل قد يكون الاستعلاء
مستفاداً من الافعال وملاحظة الاحوال فما في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزماً للالزام المنافي للندب كما ترى وما اورد
على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بانه اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او بالغاء الاستعلاء
في مفهوم الندب ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه ايضاً زاد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين وما ذكره في وجه تعليل ذلك من انه

التمني على سبيل الندب هذا وان شاء لا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم الاستعلاء لا يستلزم عدم حصوله فيما يتخيل انه من خصائص
لفظ الامر بصورة حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء مع ضرورة حصوله بعينه في الالتماس والدعاء مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من
غير العالي بما اذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء ضرورة حصوله بعينه في الالتماس والدعاء مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي بما
على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلتزم بالقول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي لا من حيث انه مستعل بل يجعل مفاده هو الطلب
من العالي سواء كان مستعليا او لا فيتم ما ذكره وان قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام وعدم اجازة خصوص الاستعلاء في مفهوم الامر كان في تصحيح
ما ذكره من غير حاجة الى اضمار خلاف ما حسبنا الزمه بل ظاهر كلامه فان امكن توجيهه بحمله على عدّ احد الاستعلاء فيه سواء اتفق حصوله او لا لكانه
بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت اكتفاء احد الامرين من العلو والاستعلاء حسب ما قررنا وعليه فالكلام المذكور ساقط من اصله
فظهر بما ذكرنا ان من اعتبر في مفهوم الامر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كذا ما اورد على الامر واستعلائه من لفظ الامر ان سلم الدلالة فيه الاستعلاء
على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير
اليه ثم انه قد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب وظ التقسيم ان يكون المقسم
حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الاكتفاء في ذلك بالنسبة الى سائر استعمالات الامر ايضا نعم
قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر بان يدعي تبادر المعنى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه واخرى بان فعل المندوب
طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور به وقد يمنع من كلية الكبرى اذ قد يكون الطاعة بفعل المامور به وقد تكون بفعل المندوب وقد
يدفع بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه المنع نعم يتجه المنع العرفي لكن الدعوى المذكورة محل خفاء وان لم يخل عن ظهور
ثم ان ما ادعى بعضهم الاتفاق عليه فيه ايضا تأييد لما قلناه لحجة القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين الاتيتين وقوله لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب ويدفع الاول بان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا طلب الفعل والطلب
في الوجوب لذا نرى التبادر الحاصل فيهما حاصلا في قولك طلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفادهما من غير
تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق
ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سنشير الاشارة اليه مع اتفاق الجمهور على عدم وضع الامر لخصوص ما يكون
التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فهو الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة لذلك التبادر المفروض على الحقيقة ولذا لا
يكون الطلب او الارادة حقيقة في خصوص الحتميين فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الايتين والرواية فانه
بعيد مفادهما اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب ثم الكلام في استنادها الى الوضع ولا دلالة فيها عليه قوله صيغته وما في معناها
اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واراد به اسماء الافعال نحو صه ورويد والاعم منها وقد يعين
حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان فعل ويفعل علما جنس لكل ماض ومضارع مبني للفاعل
ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته في عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس فانه لم يثبت
من الاصطلاحات الشائعة الدائرة بين سائر الناس من اهل تلك الاصطلاح كلفظ الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل عليه فيحمل العبارة على ذلك
مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغائب محل تأمل ايضا هذا واعلم ان صيغة الامر قد تستعمل في معاني
عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد والالتماس والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد والانذار
والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسلية والامتنان وانقطاع الامل والتحسر والتهكم وغيرها وليست حقيقة في جميع
ذلك اتفاقا اذ كثير من المعاني المذكورة انما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة انها
ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وفي الاحكام قد اتفقوا على انها مجاز فيما
سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة في الجملة كما في الطلب
في المعالم ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي
ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة الهيئة والمادة بل في معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فان مفاد تلك
الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل ايضا صورة الطلب بملاحظة
وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الانشائية
وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في افهامها كما هو الحال في سائر المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب قد يورد في المقام امور منها ان الحقيقة
هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد صيغة الامر لدلالتها على الوجوب مثلا والحدث الذي يتعلق به ذلك الوجوب فكيف
يكون حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها والجواب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناها الحدثي مستندا الى وضعها الهيئي
فيكون الوجوب تمام الموضوع له بذلك الوضع فيه اولا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآة للوضع الالفاظ المعروضة لها فهي
موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد وثانيا ان معناها الهيئي ليس مجرد الوجوب بل اخذ الزمان والاسناد الى فاعل.

ما في معنى الافعال

ما في معنى الافعال دليس دلالتها على ذلك الا من جهة وضعها الهيئي فهو بتلك الملاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل
مما يترتب على تركه استحقاق الذم والعقاب كما هو المعنى المصطلح من الامور العقلية او الشرعية انما يعرف بملاحظة حال الامر مع المامور في وجوب طاعته عنده
واستحقاق الاثم او العقاب على مخالفته فهو من اللواحق التي انما ترد على الفعل المامور به في بعض الاحوال وابن ذلك من وضع الصيغة بحسب
اللغة ومنها ان صيغة الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعلها فيمتنع جعل الوجوب مدلولا لها مع انها من حيث تصدقه من لواحق الامر
ومن حيث القيام من لواحق الفعل المامور به اعني المادة المتعلقة لهيئة الامر وليس من لواحق المامور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة بحسب
اسنادها اليه والحاصل انه ان اخذ الوجوب مدلولا لصيغة الامر كان مفهومه طلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الامر فينبغي ان
يسند الفعل الى المتكلم دون المخاطب والغائب وان فسر بالصيغة القائمة بالفعل فهو من لواحق الحدث الذي اخذ مبدأ للامر فلا وجه لاسناده
الى المخاطب وغيره ومنها ان الامر من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو ثبوت الفعل على المامور
كان محتملا للصدق والكذب لامكان مطابقته للمدلول المفروض للواقع وعدمها والجملة الخبرية المذكور المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب من
الواقع فلا يصح جعلها مدلولة للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور انما هو ايجاب الفعل على المامور والزامه
ووجوب الفعل عليه متفرع على الايجاب تابع له فلا يصح جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها بازاء الايجاب كما هو مختار البعض
والجواب عن الاول انه ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقصود كونها حقيقة فيه مع انضمام ما يضم اليه مما اخذ في
معناه الا انه لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر
الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك وليس المراد وضع الهيئة
بنفسها لذلك حتى يرد ما ذكر من كون الهيئة مرآتا للوضع لانها موضوعة للمعنى فان قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد
باعتبار المعنى الواحد وح فليس لصيغ الامر بالنسبة الى ما يراد منها الا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك
وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها والاخر بهيئتها كما قد يترائى من ظواهر بعض الكلمات فالاشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في كون الوضع المتعلق
بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها ولحاظ كثير من المواد والهيئات الماخوذة في الجوامد وان كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصيا الا ان
الفرق بينهما ان المادة والهيئة في الجوامد حتى المصادر ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث ان ملحوظ الواضع حين الوضع كون
اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار هيئته بازاء الوجوب على الوجه الذي سنذكره انشاء الله او غير ذلك من المعاني الملحوظة في الهيئات فيكون حطر
ذلك بمنزلة الوضع المذكور بمنزلة وضعين فكان هذا هو مرادهم مما ذكروه من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما
نفصل القول فيه في محل اخر انشاء الله وح فاطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك انما يراد به ذلك فتحقق الكلام فيما ذكر من تعدد معناه الهيئي بالنظر الى
اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي وقد يدفع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث انه
لا يراد منه الا طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام المصنف والوجوب الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل الحدث حالا
في النسبة الملحوظة في تلك الصيغ فالنسبة الملحوظة فيه حسبما سنشير اليه انشاء الله وعن الثاني بان مفاد الصيغة هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة
لدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو الحاصل من المعاني الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب فتدل على ان القائل بها متحض غال
في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله فيه مجازا كما اختاره بعض الافاضل عند تقرير محل الخلاف
على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في الامر وتفسير العلو بما قرر وانت خبير بان الكلام المذكور في غاية البعد كيف يؤتى باختصاص
مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالات اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت ان العلو الماخوذ فيه حسبما قرر هو العلو العرفي
دون العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها ممن يجب طاعته عقلا او شرعا موكونه
حدا بل دعوى كونها موضوعة لخصوص الامر بظاهره ايضا بل الظاهر وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو او الاستعلاء معتبرا فيه
وضعها لمصر وانما يعتبر ذلك في كونها امرا كما يعتبر خلافه في كونها التماسا او دعاء وذلك بعد ملاحظة ان استعمالاتها لمترا وارتكازا الظهور الاستعمال
كيف ولولا ذلك لم يكن للطلب الا الالتماس والدعاء صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة اليهما في الاستعمالات وتداولهما
في المخاطبات ان لم يكن اكثر من الامر فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالامر واهمالهما فالذي ينبغي ان يقال
على القول بوضع الصيغة للوجوب انها موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه وذلك ان صدر من العالي والمستعلي كان
امرا وان صدر عن غيره كان التماسا او دعاء ومدلول الصيغة وضعا شيء واحد في الجميع وخصوصية الامر والالتماس والدعاء انما تعرف من ملاحظة حال
القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تفاوت في الوضع
واستحقاق الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان بما طلبه المتكلم من العقل او الشرع وليس ذلك من
العقل والشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصود بالوجوب في المقام هو ما ذكرنا من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح
وهو وان كان خلاف مصطلحهم الا ان في المقام قرينة ترشد اليه ويشهد بذلك ان الوجوب المصطلح انما يستفاد من الصيغة من الشرع اذا صدر الوجوب بمعنى خلد

طـ

بمعنى ان ايجاب الشرع على الوجه المخصوص فان اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغة بحسب الوضع
بل هو من المعاني المتفرعة اللازمة للطلب المذكور اذا صدرت الصيغة ممن يجب طاعته سواء صدرت من الشارع او غيره وليس ذلك من خواص الامر بل قد
يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعرفت
بان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك لكن ليس الطلب المذكور ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال
بان يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مسندا في المقام اذ ليس القابل للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها
هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ لزوما بملاحظة نسبة الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد
الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا منه فليس الطلب الملحوظ في المقام الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة
الامر دالة عليه كما وضع لسائر الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام حروف مخصوصة فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما
ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر هو الطلب ووجوب المأمور به على المخاطب بيان لما هو حاصل بالامر على نحو ما يذكر في
بيان معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب والوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا
كما في قولك طلبت منك الفعل او اوجبت عليك الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ماخوذا فيه شطرا او شرطا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين
او معنى واحدا هو الطلب المتعلق بمتعلقه ويكون الاخر قيدا فيه الى غير ذلك من الوجوه البعيدة التي في مفادها بحسب العرف وملاحظة اوضاع مباديها خلافه فليس المعنى
المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى
ان الزمان المفهوم منه انما يؤخذ مرآة لحال الغير وليس ملحوظا بذاته ولاجل ما ذكرناه دخل النقص في معاني الافعال فالحال في وضع هيئة الامر
على نحو اوضاع الحروف على ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال فيما كان مطلق الطلب والوجوب هنا م
انما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو خصوصيات الطلب والوجوب ثم نقول ان الاسناد الى فاعل ما من المعاني الماخوذة في اوضاع الافعال
بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ فيها على النحو الحاصل في سائر الاخبارات بان يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى
غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك الحدث الى ما اسند اليه انما يحصل من تلك النسبة بحيث يحصل انتسابه اليه ويقع الانتساب
بينهما بمجرد الانشاء من غير ان يكون بيانا لانتساب حاصل في الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم او قائما فانك تدل انشاء اسناد القيام الى زيد لا على
حالته في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال حالة متمناة له واسنادها اليه على سبيل التمني بعين ذلك الاسناد وكذا الحال في مدلول الامر
فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا منه او مرادا حصوله منه حسب ما عرفت فافادة النسبة المذكورة في مقامات مفيدة لحصولها
موجبة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد
ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تأملت فيما قررناه عرفت ان مفاد قولهم ان الامر للوجوب والايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة
فان المقصود منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم الحرفي واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومن الملاحظة حال ذلك المنسوب بالنظر الى ما انتسب اليه ان
لوحظ بالنسبة الى ذلك الحدث سمي وجوبا ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الامر من حيث صدوره عنه ووقوعه بفاعله سمي ايجابا
ونكتفي بمعنى المدلول فيصح التعبير بكلا الوجهين من غير تكلف لذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير تنبيه منهم على الخلاف في ذلك
وفسر الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتأخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر
من اتحادهما بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع
المنع من الترك وقد عرفت ان المراد به في المقام غير ذلك وربما يظهر تمام ما قررناه حقيقة من المحقق في المعارج وغيره وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس
قوله وفاقا لجمهور الاصوليين وقد عزي ذلك الى المحققين وعزاه في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وعن
من المتكلمين والعضدي الى الجمهور وحكي القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخرين والشافعي في احد
السيدين المرتضى وابو الحسين البصري والحاجبي والعضدي والرازي والعلامة في احد الحكايتين عنه وغيره قوله وقيل في الطلب هو الجامع بين الوجوب و
الندب وقد يجعل اعم من الارشاد ايضا حسبما يستفاد بان الندب ما كان الرجحان فيه لاجل مصلحة اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية
الا انه لم ينقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلاثة وقد وافقه على الفرق المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما ذكره عن تأمل اذ الامر يجعل الطلب فيه راشدا
بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصود من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون حصول اقتضاء لها على سبيل الحقيقة فهو ارشاد
للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء الاخروي انه قد يكون ما يامر به على سبيل الارشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره
احد في اكرام زيد وعمرو وهو يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار المصلحة
المترتبة عليه من غير ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يحب اكرامه ويبغض الاتيان به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء
هناك قطعا الا انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون المشتمل عليه المصلحة الدنيوية والاخروية كما انه لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان
الغرض ابداء المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يمكن ندب في غالب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح الاخروية في
الغالب ومع الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرعة على الفعل عائدة الى غير المأمور وليس ذلك من الارشاد فلا يتم ما ذكر من الفرق

من الاحكام حيث يجعل مفهوم الطلب شاملا للثلاثة ومفرق بين الندب و الارشاد

الاقان يحضر

الاان بخصص ماذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى الآمر او الى المامور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا
منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكى عنهم وهو المختار كما سنبين الوجه فيه ثم ان الاوامر
المطلقة منهم محمولة على الوجوب لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكأنه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب
الوافية ايضا الا انه ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا وسنة على الوجوب لا لدلالة الصيغة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه والى نحوه ذهب العلامة في النهاية
بحسب وضع اللغة وجعلها موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب قولا وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب وقد تبعه فيما فصله ابن زهرة
وقد ذهب الى اشتراكه لفظا بين المعنيين جماعة وهم لم يفصلوا بين اللغة والشرع قولا وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب وقد حكى ذلك
عن الاشعري والقاضي ابي بكر وبنى عليه الآمدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظ كلامه بملاحظة ما سنقرره هو
التوقف بين الوجوب والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب او لهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا
معنويا وعن البعض التوقف بين الاخيرين وعن بعضهم احتمال التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قولا وقيل انها مشتركة بين والندب
ثلثة اشياء فقد حكى ذلك عن جماعة قولا وزعم قوم انه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من
فضلائهم فهو فرية عليهم وكان مذهبا لبعض الشيعة ممن سابر فرقتهم ممن لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الآمدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك
بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها القول
بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول بالاشتراك
بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كلماتهم ولا حاجة الى التعرض لها لندورها ووضوح فسادها وما حكي
من الاتفاق بل منعها قولنا انا نقطع ان السيد اه هذه عمدة ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استناد الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال
لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر منه
الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط
اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم تصور المنع من الترك عند تصور الوجوب اجمالا اذ ذلك ظ من ملاحظة سائر المفاهيم
الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الوجوب عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما مرت
الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب في العرف قيام القرائن الحالية او المقالية على ذلك وقد اشار ولو
اليه المصنف بقوله لا يقال آه ويأتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه
بامتثال اوامره من جهة قضاء العرف به ففرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده فاض بذلك بملاحظة حكم الشرع او العرف وان خلت من دلالة
الصيغة بنفسها عليه وبالجملة فان الشرع او العرف انما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا غير ذلك والحاجة في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان
بمعنى مخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم فيها مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات
وارتكاب بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وقد يقال ان العصيان
لا يطلق عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب وليس مخالفة مطلق الامر عصيانا لا يطلق الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا
كان مفيدا للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذم وانما يتعلق بترك الاوامر الالزامية او فعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب
لوم ولا يعد ذما ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم
بالاهمال فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف
وعدمه فان المامور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب عنه بان دلالة اللفظ لا يستلزم بنفسه مطابقة
مدلوله للواقع فغاية الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على
مطابقة المدلول لما هو الواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما الانشاء
فانما هو ايجاد لمدلوله في الخارج فلا يصح فيه ما ذكر والحق في الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب
ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه ويعاقب عليه اذا صدر ممن يجب طاعته عنده والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك
في وجوب الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج مسئلة الامر ممن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها
حقيقة في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مط كما هو قضية العنوان وبعد
بناء على تعميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة
ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء سائر الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه
كما اذا قال لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على
الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع ان المعلوم خلافه والقول بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقامين الا انا خرجنا
عن ذلك فيما ذكر نظرا الى قيام الدليل على صدقه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل مدفوع بان كون الاصل في التبادر حكمه ان يكون دليلا على الوضع

لا دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض
من ذلك لتحصيل علما او ظنا والمانع حصول الشك فلا وجه لما ذكر من الاصل فيه ولا الى المقام من الشأن بعد ملاحظة ما قررناه فلا يتم الاستناد الى التبادر
منها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما اذا استند الى امر خارج حسبما مر تفصيل القول فيه والظاهر ان
انصراف اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر في الطلب الحتمي كما عرفت في انصراف لفظ الطلب كما ترى من جهة كون الوجوب — الامر د
هو الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب في الندب ومن جهة ترخيص الحاصل في تركه وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله معللين حسن ذمه بمجرد ذلك
الامتثال لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال ان بعد ثبوت تعليلهم حسن الذم بمجرد ذلك الامتثال لا فرق بين تبادر
القرائن على ارادة الوجوب وعدمه اذ غاية ما يلزم من ذلك ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب الا ان يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يلحظ — في العبارة نصو د
في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد وتعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال ويتم الاحتجاج باخذ واحد منهما ومع لحاظ التعليل
المذكور في الاحتجاج ومع اعتبار انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه ذلك بان ظاهر ترتب ذم العقلاء
على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها مجردة عن القرائن الدالة على الوجوب وما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك الامتثال تاييد لذلك كما
والمقصود من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليفقد كل لو كانت في الواقع موجودة تدل
عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمه لا يفيد شيئا بعد كون الحكم
بحصول الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقصود ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي
او خصوص احد معنى المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا قدر انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك على
استناد الفهم الى نفس اللفظ فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم الى
مجرد اللفظ قوله والمراد بالامر كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان اقصى ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب
الحتمي او الصيغة الدالة عليه ولو بتوسط القرينة واين ذلك من كون الصيغة بنفسها دالة عليه بالخصوص كما هو المدعى فلذا اجاب بان المراد بالامر هو
نفس الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا حيث انه تفيد مفاد هيئة على ارادتها اذ لم يقع منه نعم في ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان
اطلاق الامر عليها مبني على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة
اليها معارضة باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجة فيه في المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت نعم قد
علل الذم والتوبيخ بنفس الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها
على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بالامر الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائه لئلا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا
ليتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله
اسجدوا صح ما ذكره ويمكن ان يوجه ذلك بان ظاهر سياق الحكاية كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا مع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه
يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لقضى المقام بالاشارة اليها لتوقف ما يورده من الذم عليه بعد ذكره في مقام الطلب الا مجرد الصيغة ثم تفريعه
الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة المجردة عن القرائن وتفريع الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظاهر من ملاحظة
العرف عد الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا واطلاقهم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال هو اقول قلنا بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب ولا فهو يستفاد كونها للوجوب من الاية فيما لاحظ ما قررنا فليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظ
من سياق الاية كمال الظهور فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة ومما يتوهم في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المنفردة والذم على
مخالفتها دال على استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة فيها لا وجه له اما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقصود
هناك الايجاب للسجود واما ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا واما ثانيا فلانه لا فرق بين الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد واما
بمعناه من غير ارادة الخصوصية من اللفظ فلا يجوز حسبما اشار اليه انته واما ثالثا فبان مبنى الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله
اسجدوا والخالية عن القرائن لدلالة ذلك على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى
في الوضع وانضمام القرينة والمفروض انتفاء الثاني فيتعين الاول وح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات مجرد استعمالها هنا في الوجوب بقرينة
الذم المتاخر الكاشف عن حصول ما يفيده فلا يستعمال الصيغة من الوضع وانضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا يستفاد منه
انه مما يدل على الاستعمال الامر في الوجوب الا انا مثل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالمقدمات المذكورة
ودعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجه ايضا لتعدد مستعملات اللفظ ليس على حقيقة كانه دفع لما قد يتوهم من انه لا توبيخ ولا ذم في الاية الشريفة اذ ليس
ما ذكر الا استفهاما من علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجبا او مندوبا واما الطرد والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة
الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم بل باعث على الكفر فاجاب بان الاستفهام في المقام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى
فيراد به معناه المجازي وهو في مقام التوبيخ والانكار ويرد عليه انه لا يتعين الامر في كون الاستفهام انكاريا لاحتمال ان يكون للتقرير والمقصود
ابداء العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذم وتوبيخ ولا في طرده وابعاده بعد اقراره

(هامش: وكون الاستعمال ... الحقيقة ... اتم من ... هنا لا استعمام)

بكون العلة

بكون العلة فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما يقال من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرما بل على آدم فيرجع
بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية لغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من توابعها
في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكباره على آدم باعثا على انكاره رجحان السجود ولا شك ان
في مثله بل يبعث على الكفر فهناك امور ثلثة اباؤه للسجود استكبارا على آدم وانكاره لرجحان السجود المأمور به من الله تعالى بل ادعى قبحه لاشتماله على تفضيل
المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين اشارة
الى الامور الثلثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصيته باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب في المكانة وغاية العلم والمعرفة
ومع الغض عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم كاف في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على المخالفة من الابعاد والاهانة
متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على آدم كاف في هدم الاستدلال مضافا
الى ظهور قوله تعالى فما لك ان تتكبر فيها في قبحه وتحريمه بل هو الظاهر من سياق الآيات ايضا وربما يظهر منها ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر
وقد يستظهر ذلك من الاخبار ايضا فقولك ان هذا شيء ربما يعد من توابعها في عداد المقصرين مشيرا به الى انه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى ثم انه
قد يورد على الاحتجاج امور اخر منها ان اقصى ما يفيده الآية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول آدم الى الارض وافادة الامر للوجوب
الاعم للوجوب في لساننا لا يفيد دلالة عليه عندنا وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب
هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع اصطلاحية ومع احتمال الاختلاف في اللسان لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل واجيب ايضا
بان حكاية اقوال اهل اللسان الاخر انما يصح من الحكيم اذا اتى بما يفيد المط من لسان الاخرين واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم
وانت خبير بان اقصى ما يلزم ان يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار الموافقة في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز
فمما لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرائط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكاية تمام تلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون
الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لتدل على المقصود بنفسها والا فلا تكون وافية باداء المقصود ولا موافقة لما وقع في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما يفيده
الآية دلالة الامر على الوجوب ابتداء لا من دلالة عليه بحسب اللغة وربما قد يجاب عنه بان المستفاد من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه
امر نعم مدفوع بان ظاهر اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على مخالفة امره من حيث انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظاهر من اللفظ
خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع ذلك بما لعله يقال ان غاية ما يفيده الآية لزوم حمل اوامره تعالى مع الاطلاق على الوجوب سواء كان من كونه موضوعا
له او قد يكون ذلك لقيام قرائن عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد مخالفة الامر يفيد ذلك لاقتضائه كون الامر بنفسه دالا على الوجوب
لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب عما ذكر بان ثبوت كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض بثبوته بحسب اللغة ايضا
بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يتم الاصل المذكور الى الآية لاتمام المقصود كما اخذ ذلك في الاحتجاج بالسابقة والظاهر اخذه في غيره ايضا وان
لم يشر اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الآية دلالة الصيغة الصادرة منه تعالى على الوجوب اما دلالة صيغة افعل عليه مطلقا كما هو المدعى في العنوان
فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان ما يستفاد من الآية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام
القرينة واما كون ذلك لدلالته بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما ذهب اليه ذلك في لفظ
الطلب الموضوع للاعم قطعا وما يدل عليه الآية اعم من المدعى على نحو ما مر في الاستدلال بالآية في الاحتجاج المتقدم قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره الآية قد يورد على الاحتجاج بهذه الآية الشريفة ايضا امور اشار المصنف الى بعضها منها انه لا دلالة لها على كون الامر للوجوب بمعنى ارادة في الاخير
الوجوب منها اذ لا عموم في الآية وهو مما لا كلام فيه وقد اشار اليه المصنف ومنها انه على فرض تسليم عموم الآية يكون ازيد للعموم انما يفيد حرمة مخالفة جميع
اوامره تعالى وهو انما يفيد اشتمال تلك الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون كل من اوامره للوجوب
فاقصى ما يفيد كون المراد منها ذلك سواء كان من الوضع او لا فيستفاد من الآية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة ايضا على الوجوب
فلا مانع من ان يكون ذلك قرينة عامة قائمة على ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسبما ذهب اليه بعض المتأخرين مستدلا على حملها
على الوجوب بالآية المذكورة وغيرها ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون الآية دليلا على مقالة السيد والعلامة
ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه
لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي يراد منها الوجوب وان كان ارادة ذلك منها على سبيل المجاز
او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي
يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي والمستعلي او هما معا دون مطلق صيغة افعل كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون
نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر والدلالة على الوجوب حسبما مر الكلام فيه ومنها المنع من افادة الآية للتهديد فانها مبتنية على كون
الامر للوجوب ومع التمسك به يلزم الاحتجاج وقد اشار اليه المصنف ومنها المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب وانما يكون
دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المأمور به على سبيل التعيين دون الاحتمال وهو غير حاصل في المقام لاحتمال ان يكون الفتنة والعذاب
ولا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور مرجوحية المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصل بمجامعة

فانما يدل على ... ومنها العموم والنهي ... انه ... العموم ومنها التامل ... المذكور ... محله

الامر الندبي او العذاب الحاصل بمخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل عن بعضها ايضا لقيام احتمال الوجوب في بعضها باحتمال ترتب العذاب على الترك فيصح الكلام المذكور وان لم يستعمل شيء من الاوامر في الوجوب منها انه انما وقع التهديد في مخالفة الاوامر باصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ان يكون ذلك على سبيل التقسيم بان يراد به ان المخالفين للاوامر يتم بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب وكان المراد بالفتنة الآفات والمصائب الدنيوية لظهور مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون الامر للوجوب بل قضيته ذلك جواز انقسام الاوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فاقصى ما يفيده ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو ما هدد عليه بالعذاب وذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه لا يتعين ان يراد بمخالفة امره ترك ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المصنف ره ومنها انه يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما امر الله تعالى به كما هو الاطلاق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها ان التهديد المذكور وان تعلق بمخالف الامر لكن المهدد عليه غير مذكور في الاية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المطلوب ومنها ان المخالفة في الاية قد عديت بعن مع انها متعدية بنفسها فلابد ان لا لتضمينها معنى الاعراض كما سيشير المصنف اليه وح فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الاعراض ويحتمل ح ان يكون ورود ذلك عليهم من جهة اعراضهم عن الامر لا لمجرد تركهم كما الحال في الاحتجاج ومنها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق فيكون المقصود بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم لبعيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم ومنها انه لا دلالة في الاية على تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ح ان يكون الاوامر المتعلقة بهم للوجوب واين ذلك من دلالة مطلق الامر عليه ومنها ان ظ المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التصدي لخلاف ما يقتضيه الامر اذا نسب الى الامر وخلاف ما اقتضاه الامر ان نسبت اليه وليس في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر ولا للامر نظرا الى اشتمال الامر الندبي على اذن الامر في الترك فان اتى بالفعل فقد اخذ بمقتضى الطلب وان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب لو بعد ذلك تهما مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة غير منصرف اليه واضافة المخالفة في الاية الى الامر لا يقضي بكون كل ترك للمامور به مخالفة وانما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم ياذن فيه فيختص التهديد بمن ترك الفعل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك المامور به مط ليفيد كون الامر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في الايراد على الكتاب والاية السابقة من ان اقصى ما يفيده دلالة الامر على الوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسبما مرت الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة بان قوله تعالى عن امره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم وقد اشار اليه المصنف ره وتارة بعد تسليم عدم كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم واخرى بعود التهديد على مخالفة جنس الاوامر وقضية ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة القدر المشترك من حيث انه مخالفة الامر وذلك كاف في اثبات المط مع عدم ملاحظة العموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة سائر اوامره المطلقة وعن الثاني بان ذلك عموم الامر في المقام هو العموم الافرادي فيكون التهديد واردا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما اذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة ولفظ الاطلاق وعن الثالث بما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعد استنادهم الوجوب الى شيء اخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع فيه على ارادة الوجوب تعلق التهديد بهم الا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضية جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد وعن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم النقل وظهور اتحاد الوضع كافية في اتمام المقص وهي معتبرة في اتمام كل من الثلثة المذكورة وقد اشار اليه المصنف في الحجة الاولى وكانه تركه في البواقي اتكالا على الظهور وعن الخامس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي الخالية عن القرائن الدالة على ارادة الوجوب وعدمها وقد دلت الاية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه وهذا مراد من قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فانما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقصود ان هذه الصيغة مما يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وعدمه ولا يكون لفظ الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي او الصيغة الدالة على ذلك والاعم منه بل يكفي بملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الاية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من تحقق الاحتجاج اذ غاية الامر دلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم والتزامه وهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من عدم التلازم بين وضع المادة والصيغة مسلم الا ان التوافق في المقام بمقتضى فهم العرف حاصل لعدم فهمهم فرقا في ذلك بين لفظ الامر ومصداقه وعن السادس بان تعميمهما للزجر حكي بعد الاوضاع وملاحظة استقراء سائر الالفاظ يمكن تتميم المقص وان قلنا بتعميم محل الخلاف لغير مصداق الامر ايض فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايض نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في سائر الالفاظ حسبما مرت الاشارة اليه وعن السابع بما اشار اليه في كلام ... وعن الثامن بان احتمال العذاب مبني على القول بعدم افادة الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا او معنويا لقضاء اصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتجه ترتب العذاب ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بانه خروج عن ظ الاية ... في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الاصل حسبما عرفت وقد يجاب عنه ايض بان تضمينه التفسيل كون

يصدق

ان يكون بعض

نسخه من الاول

ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى الحمل ورود الاية على التفهيم فاما ان يكون حقيقة او مجازا فيه والثاني خلاف الاصل فان كان في الكل الندب فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للاصل او مجاز وهو ايضا مخالف للاصل مع انه غير مناف للمطلوب انت خبير بانه ان اريد بذلك منع كون بعض الاوامر للندب للزوم الاشتراك او المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب وان اريد عدم اندراج الاوامر المندوبة في الاية فمن الظاهر انه لا يختلف الحال في الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه مضافا الى ان المذكور ان الاصل انما يتبع المستعمل فيه في المقام على ان الاشتراك الاصل على فرض حجيته خروج عن الاشتراك الى الاية قد يجاب بان الحمل على المعنى المذكور يقضي باستعمال المشترك في معنييه اعني لفظ الامر في المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الاية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لا يقضي بناء على حمل الاية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر في المقام في حقيقته ومجازه وهو ظ وعن الثاني عشر بما يأتي في كلام المص وعن الحادي عشر بان الاحتمال المذكور كما يقضي خلاف الظ جدا وعن الثاني عشر بان تعلق التهديد على مخالفة الامر كالصريح بل صريح في كونه من اجل المخالفة كما في قولك فليحذر الذين يخالفون الامير بهلكهم وعن الثالث عشر بانه لا داعي الى اضمار الاعراض في المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفي في ذلك بنفسه حصول ما في الاعراض من معنى الترك فان ترك المأمور به عمدا من غير عذر متضمن لمعنى الاعراض عنده وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى ضم لفظ امر او اخذ مفهوم الاعراض في المخالفة ليكون مجازا فيها او مأخوذا في المورد ولذا اعتبر غير المصنف ره عن ملاحظة ذلك بقوله فكانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر بانه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة نصا فالى افادة الطلب ايضا اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان والوضوح ان مخالفة الامر الندبي لا يقضي بذلك سيما مع عود الضمير في ان تصيبهم الى الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر بان العبرة في المقام بظاهر اللفظ وليس في الظ ما يفيد ارادة المعهود وظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى المعهود فالتهديد انما وقع على مخالفة جنس الامر وهو كاف في المقام اذ لا يصح ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر بقي الايراد ان الاخيران الظ ورودهما في المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر او استفادة التهديد من الاية انما مبنية على كون الامر في الاية للتهديد والانذار المفارق لما هو الظ من سياقها او على كون الحكم بالحذر في شانهم دليلا على حصول موجب العذاب هو معنى الانذار والتهديد والثاني هو الذي ذكره المص قوله لا يتقيد بكون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الاية متوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان الامر بالحذر دال على استحقاق العذاب المفيد للتهديد واما استحباب الحذر والامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب اذ قد يكون ناشئا عن احتمال العذاب فلا يفيد كونه وارد للوجوب كما هو الظ فالمقدمة الاولى المثبتة للتهديد نعم مخالفة الامر من جهة وقوع المخالفة محل منع والحكم به يتوقف على كون الامر المطلق للوجوب فيدور الاستدلال لظهور بما قررنا ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد والانذار توجيه المنع اليه سيما مع بعد البناء على كونه مجازا وانما يبتني على كون التهديد مستفادا من الكلام حسبما قررناه وهو الظ من كلام المجيب ايضا فيتوقف على كون الامر للوجوب فالايراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لا ربط لاحدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس بخلاف في شيء من المقدمات الماخوذة في الاستدلال ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد في المقام ليس مقصورا على ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة على استحقاق العقوبة او اصابة الفتنة كما في قولك فليحذر التاركون للامير ان يضربهم وقد يحمل على التهكم او التعجيز فيفيد التهديد ايضا قوله اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يقع الامر به من الحكيم فنفي المادة دال على كون الصيغة هنا للافادة الوجوب ان لم نقل بوضعها له وقد اورد عليه بانه انما يتم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه وعدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا بل قد وقع مثله في الشرع كثيرا مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب تفريق الشعر للحذر عن احتمال التفريق بمنشار النار يعد فعدم ثبوت احتمال المقتضي للعذاب غير كاف في ذلك فانه ان ثبت هناك مقتض للعذاب فذاك والا فقبح العذاب من الحكيم حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام المورد انتهى وان كان ما ذكره محل كلام نظرا الى ثبوت الاحتمال في بادي الراي عند من في المقام حتى يحسن الحذر من جهته لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه قوله فلما قلت لذلك على حسن الحذر اما لاشتراك الاقوال المذكورة في افادة الجواز ولنفيه بالاصل او لان غاية ما يحتمله ذلك انه لا معنى لحسن الحذر من العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور للتهديد بناء على حصول الحذر قوله انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب انما راد ان حسن الحذر في الظ متوقف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فهو ممنوع اذ احتمال القيام كاف في المقام سواء اريد بالحذر الامور المستحبة الاحتياط والتحرز عن الوقوع في المكروه ومن جهة الخوف عن اصابة وان اراد توقفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التعبير المذكور الا قيام احتمال ارادة الوجوب فغاية ما يفيد التزجيح ان احتمال بنظر الى احتمال كونه للوجوب واقصى ما يستفاد من ذلك بعد تسليم كون الامر حقيقة في خصوص الندب مجازا في غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب نظرا الى حقيقته اللفظ ولا دلالة فيه ابدا على دفع الاشتراك لفظيا او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد اخر على الاستدلال على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب للحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فاوجب الحذر دفعا للخوف المضر فيحصل الاية على الحث بالعمل في المقام ولزوم الاحتياط من ذلك من دلالة الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يوجه كلامه بان المراد قيام المقتضي للعذاب وان كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء به في الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى وقد يناقش بان اقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال

المذكور على قرينة عدم كون الامر موضوعاً للوجوب وما ينافيه واما لو كان مشتركاً بين الوجوب وغيره او موضوعاً للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم
نظراً الى احتمال ارادة الوجوب القاضي بترتب العذاب على الترك نعم انما نسلم انه يقتضي بعدم ايقاع العذاب مع عدم اظهاره المقتضي له اصلاً والمفروض
ابداؤه على سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعاً
مع عدم قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع تم ذلك الا انه في محل المنع فان قلت ان حمل الامر المذكور على الندب او الاباحة شاهد على عدم
وجوب الفعل المتروك غير محقق الوجوب بوجه يجب التحذر عما يترتب عليه بعض الاحتمال من غير علم ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب
على ترك التحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور به كما ادعي والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال
قيام المقتضي للعذاب مع عدمه قطعاً لا يكون من موارد الاحتياط وعدمه وجواز الاحتياط لا يقتضي بعد رجحانه كما هو قضية الايراد قلت قوله بل المراد
حمله على ما يخالفه لا يخفى بعد التوجيه المذكور جداً اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما يراد منه فلا شك في عدم انصراف اللفظ اليه
بحسب العرف بل الظاهر من ملاحظة الاستعمالات يؤدي الى كونه غلطاً ولو امكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظاهر فالايراد المذكور في غاية الوهن وقد
ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على المخالفة بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تعم به فان صدق مخالفة الامر عليه لا يبعد لكنه
من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله نعم فلا يفيد ما هو المدعى وما اجاب عن الوجه المذكور يقع جواباً عن ذلك ايضاً ويمكن الجواب عنه ايضاً بعد تسليم صدق
المخالفة على ذلك عرفاً بانه لا دليل على تقييده بذلك فغاية الامر ان يعم ذلك والمخالفة في العمل فيصدق على كل منهما وذلك كاف في صحة الاحتجاج
قوله لذمهم على مخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو ذمهم على المخالفة وترك
الانقياد والطاعة قوله ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم يرد على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من عدم دلالتها على وضع
الصيغة للوجوب اذ غاية ما يستفاد منها افادتها للوجوب وهي اعم من وضعها له ولا منافاة فيها لما قررناه من ظهور الصيغة فيه من جهة ظهور دلالتها
على الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليه ايضاً تارة بان اقصى ما يفيد كون الامر الذي وقع الذم على مخالفته للوجوب
فلا تدل على ان كل امر للوجوب كما يستفاد من الاحكام ويؤيده ان المامور به بالامر المفروض هو الصلاة ووجوبها من الضروريات لو اصح تكون
الامر المذكور لايجابها معلوم من الخارج وبه قد يفرق ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعاً لغير الوجوب لم يصح ذمهم على
مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة بل لفظة اذا لا يفيد العموم في العرف فيكون
مفاد الاية الشريفة ذمهم على المخالفة لهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فتكون المذمة من جهته او من جهة اصرارهم
على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور به وان تحقق
منهم ذلك مرات عديدة نظراً الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون في تلك الاوامر ما يراد منه الوجوب
بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقه الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكررة فلا يتجه ذلك الا مع كون الامر للوجوب
الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدامة على ترك المندوب في جواز الذم والمؤاخذة لعدم خروجه بذلك عن كونه
الندب وقد يورد عليه ايضاً بما مر من عدم دلالته على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما يفيده دلالته على الوجوب في الشرع كما هو ثبت
ومن واضح ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله يمنع كون الذم على ترك المامور به ملخصه منع كون الباعث للذم المذكور على مجرد ترك المامور به بل على
الترك من جهة التكذيب حيث كان هذا الوجه بعيداً عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر اورد بياناً شاهداً مقرباً للاحتمال المذكور حتى
يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ويتجه الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى الاية الثانية وجعل بعض الافاضل صدره استدلالاً لا في مقابلة
الاستدلال لما المذكور قال والمراد بالمنع ليس ما هو المشتهر في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بما فيه لبعده جداً عن ظاهر التعبير المذكور فان العبارة
في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافاً الى ان المعارضة انما هو دليل يدل على
خلاف مطلوب المستدل في مقابلة الدليل الذي اقامه من غير ابطال لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البينات ان ما ذكره ليس من هذا القبيل
او منع ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب ومحصله دفع المقدمة القائلة
بوقوع الذم على مخالفة الامر وليس في ذلك الا منعاً متعارفاً وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضة بوجه ولو عد ابطال بعض مقدمات الدليل
باثبات خلافه معارضة في الاصطلاح نظراً الى قيام الدليل على خلاف الدليل الذي اقامه المستدل على اثبات تلك المقدمة فان الحكم بثبوت
تلك المقدمة ايضاً دعوى من المدعي فاذا اقام المعترض دليلاً في مقابلة الدليل الذي استند اليه المستدل لا انه انما كان معارضة بالنسبة الى ذلك
منع ما فيه من المناقشة الظاهرة بغير حاجة في المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال عليها فكيف
بتحصيل ما ذكره استدلالاً في مقابلة الاستدلال منه وقد يجعل الايراد مذكوراً ومعارضة معاً فمنع اولاً من كون الذم على مجرد المخالفة
لاحتمال ان يكون وقوعه على المخالفة الى اسباب على سبيل التكذيب نظراً الى كون الترك منا لكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد
المخالفة ولما كان مجرد المنع الذي يستتبعاً للمخالفة لظاهر الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظاهر اضرب في الجواب عن التعرض له واشار
الى نفس المعارضة المذكورة وهو كما ترى خروج عن قانون العبارة خلط كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاول فاورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة
لان اللازم على المستدل اثبات ان الذم على الترك لا يكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو على سبيل المنع بابداء الهادم للاستدلال

ملا استدلال رئيس

علاوه

نظرا الى

لاحتمال

او لو كان ... على ترتب العذاب ... من ... عليه ... العقل ... الاحتمال

للاستدلال وليس المنع قابلا للمنع واجيب عن ذلك بما تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكفي في ردّه بابداء الاحتمال
وقد عرفت ما فيه فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل في مقدمتي الاستدلال
وكانت الاية الشريفة في تلك الحال ظاهرة فيما ادعاه المستدل لتوقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل وترجيحه عليه
اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح ليصح المنع المذكور مبنيا على عدم
ما قرره في الاستدلال ويكفي في الجواب منع ما قرره في بيان انتفاء الظهور المذكور على حال الراوي ان يتبين الخروج عنه فحصل ان ما جعله باعثا على
الانصراف عن ذلك لا يتم حسب ما قرره في الجواب ثم هذا وقد ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا باس بالاشارة الى
الجملة منها منها ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد عليه بالعذاب فيكون تارك المأمور به متوعدا عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب
اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الايات كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كلمات العرب ايضا كقوله
امرتك امرا جازما فعصيتني ونحو قول الحماسي الى غير ذلك مما يفيد صدق العصيان بترك المأمور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقد يورد عليه تارة بالمنع من كون ترك المأمور به مطلقا عصيانا بل انما يكون ترك المأمور به على سبيل الوجوب
عصيانا ولا دلالة في الايات المذكورة وغيرها على الاطلاق فالمذكورة انما اضافت العصيان الى الامر انما يقتضي تحقق العصيان بترك المأمور به في الجملة
لا ان كل ترك للمأمور به عصيان كما هو المدعى بل نقول ان ظاهر الايات المذكورة تحقق العصيان بمخالفة الامر لا الخصوص فتبين
سيما الاية الثانية واخرى بان قضية تلك الايات وغيرها تحقق العصيان بترك المأمور به دون مخالفة الصيغة والملازمة بين الامرين فاقصى ما
يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب وهو غير المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي او المستعلي فيه
امر في العرف واللغة وهو كاف في المقام وثالثا بالمنع من كون كل عاص متوعدا بالعذاب والاية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك لاشتمالها على
التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الادلة وما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص في الموضوع
مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع العاصين سوى الكفار
ان تم فانما يدل على نوع العصيان واختصاصهم بالذم والعقوبة لا يقتضي في الاية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة ساير الايات والروايات ورابعا
بانه لا يفي لاداء الذي فيما ذكر الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع لاختصاص التوعد في الاية بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه له بحسب اللغة
كما هو المدعى وبه يضعف تعدد ورود الذم شرعا على عصيان غير الله ورسوله ايضا ما عرفت من اصالة عدم النقل مضافا الى ان العصيان حقيقة في مخالفة
ما الزمه الطالب من الفعل والترك بحكم التبادر وبعد ثبات الفرد الامر عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يلزم منه الوجوب المصطلح الا بضم
ذلك الدليل العقلي والنقلي على المنع من عصيانه حسب ما مرت الاشارة اليه بما قررناه ظهر وجه خروج تمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك
بالاية الاخيرة وخامسا ان ذلك انما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له بالخصوص لجواز ان يكون من جهة انصراف الاطلاق اليه
كما اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة من الاية والرواية مع كون الاتيان بالمأمور به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف
واللغة فيكون الاتيان بالمأمور به واجبا ويرد عليه ايضا ما مر من انه لا دلالة لذلك على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة
عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلو لا دلالة الامر على ايجاب المأمور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان
بما لم يوجبه الامر الذي يجب طاعته عقلا وشرعا وحينئذ فلا فرق بين ذلك الاوامر الشرعية او العرفية كاوامر السيد لعبده والوالد لولده والزوج
لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وايضا لا يتم ذلك الا مع دلالة الامر على الايجاب لما عرفت من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الايجاب
الصادر ممن يجب طاعته ثم يرد ان ما يفيده الدليل المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي دون غيره ولا بد في تتميم المدعى من ضم اصالة
عدم تعدد الوضع وكون اللغات في وضع الالفاظ غير مختلفة بحسب اختلاف المتكلمين كما هو الحال في اكثر الايراد عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا
وليس بواجب فالقول بوجوب الطاعة مطلقا انما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع وحصوله بمجرد الامر اول الكلام وقد يجاب عنه بان قضية الاطلاق الدالة
على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة هو وجوب طاعتهم مطلقا ومن البين صدق الطاعة على امتثال الاوامر المطلقة الصادرة عنهم فيجب الاتيان
بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفيه انه بعد ظهور صدق الطاعة على امتثال الاوامر الندبية لا بد من تقييد ما دل على وجوب
الطاعة بخصوص ما يتعلق به الطلب الالزامي دون غيره فقضية مفاد ذلك الادلة هو وجوب الطاعة في خصوص ما الزموه به فلا يفيد المدعى اذ لا ربط
لذلك بدلالة الامر على الوجوب او الندب والاعم منهما الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب لم ينافه ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف
المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في المقام في دلالة الامر على الوجوب والالزام ولا ربط
لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على ذلك منها ذلك خبر بريرة وكانت لعائشة وقد زوجها من عبد فلما اعتقتها وجعلت بخيارها في
نكاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك منة فقالت يا رسول الله اتأمرني بذلك
فقال لا انما انا شافع فان نفي الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب ويرد عليه بانه قد يكون سؤالها
عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب او الاستحباب فلما اعلمها النبي بعدم ورود امره بالرجوع على سبيل الشفاعة

غير ظاهر

ما يدل عليه

غيرها

فيتصل الاستدلال بالامر ان يكون الاسلام او الالتزام بما يجب بما تقرر

اجابتها للنزاع

الاجابة لالتماس نوعها فالسؤال حاجة في فيه رجحت بان الحاجة شفاعة النبي مسند وتنبؤا اذا لم يكن الرجوع عما مر موثرا مع ذلك تعين كون الامر للوجوب
او يعتل عليه بانه لو كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مامور باجابتها فلا ثم انها كانت في تلك الصورة مندوبة كما ذكره في الاحكام ان
غيرها بان استحباب اجابة الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور وعدم ورود الامر على جهة الندب
بل على جهة الشفاعة ان جعلنا فيها احد معاني الصيغة وجعلناها للارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة شفاعة النبي لكن الظاهر ان الامر
في الشفاعة لا يخرج عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي وح فكم قولها اتأمرني يا رسول الله سؤال عن الطلب الحتمي وليس في كلامها اشارة الى كون
السؤال عن رجحان رجوعها اليه في اصل الترجيح سواء كان على سبيل الوجوب او الندب لحمله على ذلك في غاية البعد فيندفع بذلك المنافاة المذكورة
نعم يرد عليه انه لا دلالة لذلك على مفاد الصيغة وانما غاية ما يدل على كون لفظ الامر للوجوب ومن ذلك خبر السواك المشتهر الوارد من الطريقين
وهو قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع تواتر طلبه على سبيل الندب اورد عليه في الاحكام بان قوله انا اشق قرينة على كون
المراد بالامر في قوله لامرتهم هو الامر الايجابي فانه لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الالزام الفاعل بها دائما ولا يذهب عليك ان ما ذكره
خروج عن ظاهر الرواية والتزام التقييد الاطلاق من غير قرينة فان ما عليه كما يصح ان يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون شاهدا على كون
الامر للوجوب كما هو قضية الاطلاق وعليه مبنى الاستدلال نعم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالة على افادة الصيغة للوجوب كما هو المدعى ويدفع ذلك
بتنويع ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك قوله لابي سعيد الخدري حين لم يجب وهو قائم في الصلاة اما سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول
الاية فانه توبيخ يقتضي كون امره للوجوب وكذا احتجاجه على وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على وجوب الامر
المذكور ظاهرة حيث ان فيه تعظيما لله تعالى وللرسول ص ودفعا للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد
حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب اما دلالة على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا فينبغي الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد
يجاب عنه بان دعائه لم يعلم كونه بصيغة الامر ولم يعلم ايضا كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الامر الوارد
في الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب عليك ان ظ ذكر الاية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء
بلفظ مخصوص فيندفع به ما اذا كان بصيغة الامر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الاية فرع كون الدعاء
على سبيل الوجوب اذ يبعد القول بوجوب الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب الاجابة ومن ذلك جملة من
الاخبار الخاصة كصحيحة الفاضلين الواردة في التقصير في السفر وفيه قول الامام بانه لما قلنا انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فكيف
اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر ثم اجاب بعد ورود لا جناح في الكتاب في اية السعي وقد استدلوا على وجوبه بذكره تعالى في كتابه ووصف النبي ص فلذا التقصير
ففي فهمهما الوجوب من صيغة افعلوا وتقرير الامام عليه دلالة على المطلوب وتقريره على ذلك وعلى الاحتجاج بهذه الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما
يستفاد منها كون الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور الطلب فيه والظاهر انه على الوجه الثاني كما ظهر من ملاحظة
ما قدمناه فلا يفيد المدعى ومنها الاجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب وقد حكاه
من الخاصة السيدان والشيخ والعلامة في النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة
وملاحظة الطريقة الجارية في الاحتجاجات الدائرة بينهم حسبما ادعاه النقلة ثم المدعى لا يذهب عليك ان ذلك يعم اعم من المدعى فان قضية الاجماع
المذكور انصراف الامر المذكور الى الوجوب وهو كما عرفت من قضية قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لا يخفى ان هذه الرواية ربما يجيء لرأي يحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء
منها بدلالة الامر على الندب حتى يوجه به الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المامور به اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال
فمن في قوله منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى كل حال فما في قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدرية فهذه ثمانية عشر وجها ففي بعضها يكون
مفاده مفاد ما اشتهر ان ما لا يدرك كله لا يترك كله ولذا ربما جعل دليلا لذلك الخبر وحينئذ ابطال ما يستدل عليه بذلك في بعضها يفيد
ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب دائما هو تمام الافراد المقدورة وفي بعضها يفيد الامر وفي بعضها يفيد وجوب التكرار ان جعلنا الامر في قوله فاتوا للوجوب
ويمكن ان يحتج بها على كون الامر للتكرار او على رجحان الاتيان بالمامور به بعد اداء المقدار اللازم كما قد يتخيل بناء على كون الامر موضوعا لطلب
الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه في كلام المص وقد يوجه الى هذا الوجه ملاحظة اول الرواية ومورودها فتامل قوله ورد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا
انت خبير بان المذكور في الرواية هو قوله الى الاستطاعة وهو مما لا ربط له بالرواية المشتبه كما هو مبنى الاستدلال وتفسير الاستطاعة بالمشيئة غريب كما لا
ادخل عليه التشهد بتفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه لا يناله الاختيار ولعله جعل الاختيار بمعنى المشيئة فان اختيار الاتيان بالشيء مشيئته
او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح وقد يوجه بان كون الفرد الماتي به بعد تعلق الامر
بالطبيعة هو المندوب ومن افرادها امر واضح غني عن البيان لحمل العبارة على ظاهرها فاضمر بالغاتها فلذا فسر الاستطاعة بظاهرها وفسرها بالمشيئة وذلك
مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلابد من صرفها الى المشيئة ولا يخفى وهن الجمع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشيئة
الاباحة والاول من كونه اعم منه ومن الندب فيرجع كونه بمعنى الندب ثم انه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب نعم غاية الامر يكون ذلك
منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان ذا من ادلة الا فعال فلا يدل الا على بعض الاوامر الى المشيئة وان ذلك من اثبات العموم يقتضي ان اوامرا كان
من ادلة الافعال بحسب اللغة الا انها انما تفيد العموم بحسب الاستعمال العرفية على ان الاطلاق كاف في المقام لكونه من فهم البيان واراده بعض ما لا دلالة فيه

(margin) فانه مستند فيهما بنوع من الخصوص في التقصير

(margin) صحيح

فيرجع الى العموم واذا دلت الرواية على حمل المطلقات من الاوامر على الندب كان بمنزلة بيان الاوضع فينكشف عن وضعه بازاء ذلك هذا وان لم يدل على
وضعه بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه يتم ذلك بملاحظة ضم اصالة عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل ره وهو كما ترى في غاية الوهن قوله يقتضى
الوجوب كذا ذكره الحاجبى والعضدى وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور
فهو اعم من الوجوب والندب ولذا اجاب الآمدى عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل
ما شئتم بل قال ما استطعتم وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك انتهى ره فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب لما عنه القطبى بان المراد
بالمعنى اللازم فالمراد بكون الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه عينه قلت فيتجه به على العبارة المذكورة حيث ان ظاهرها بين الغضا صريحه
ان الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه نفس عين الوجوب فيتجه الحكم المذكور حيث ان اللازم قد يكون اعم لكنك خبير بعدها لتوجيه المذكور
عن ظاهر العبارة لتقلية ما يحتملها العبارة كون ذلك من رواده ولوازمه المساوية ويندفع عنه ما قد يورد عليه من ان الرد الى الاستطاعة ليس عين
الوجوب ولا لازما له لذكور رواف على حاله لم يروه بوجه ذلك بان تعليق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منه الا ما لا استطاعة لنا فيه
فيتعين الوجوب فيه وهو ابعد كما ترى فان التعليق على الاستطاعة في قوله فاتوا فان اريد به الوجوب صح والا لم يتم اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط المندوب
مع الاستطاعة ومع ذلك يتجه انه بابتناء ذلك على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب فرده الى الاستطاعة ح يحقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رد الى المشية
كما ادعاه المستدل لدلالته على عدم ارادة الوجوب من الامر كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكى عن ابن المص نقلا عن الدرر ره في
النظر امران احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب لغة وقول المجيب ان الوجوب مما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظاهر من كلامه الفرق بين الايجاب
والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت خبير باندفاع الوجهين اما الاول فبما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس
هو الوجوب المصطلح الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية بل المقصود هو طلب الفعل مع المنع من الترك بعدم الرضا به من اي طالب صدر وهو المعبر عنه
بالايجاب في كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بانشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض لا يستلزم ذلك كون
الفعل في نفسه او بملاحظة امر ذلك الامر به مما يذم تاركه ويستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر انما يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع
ولا ربط له بما وضع اللفظ له فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في
بعض الصور حسبما عرفت وهو انما يثبت بواسطة العقل او الشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكر
من عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف المراد منه في المقامين ثم كلام المجيب لا يخ عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب الا بالشرع ولا
مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب
الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح عدم انفكاك مطلوبية الفعل
على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامر الحاصل في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبار حسبما ذكروا وايراد المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب
والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم
يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم وكان الملحوظ في ذلك انه لما كان الوجوب عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل في اسناد ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح
مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر آخر لم يكن الوجوب الحاصل عندهم الا نفس الطلب الا انه قد عرفت انه عبارة عن متحد مع الايجاب بالذات
مغاير له بالاعتبار بخلاف العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وحصول وجوب عقلي متفرع على الامر ثم او تابع له اذ لا معنى للاتحاد ح بل هما متغايران بحسب
الحقيقة حسبما عرفت وهذا هو مقصد السيد العميد حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الايجاب والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة
لكنك خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فان الوجوب المقصود في المقام متحد مع الايجاب على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور
ليس في محله هذا وقد اورد ايضا على ما ذكر في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار استحقاق الذم في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم منه كون السؤال فاسدا عليه
ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز ان يتخلف في الدلالة اللفظية فكان مقصود السائل الامر وللسؤال العبد لا انه على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب
وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا لا يكون حاصلا في السؤال دون الامر فما ذكر في وجه النظر ايضا ناش من الخلط بين دلالة اللفظ
على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف
المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة التمني والترجي والنداء وغيرها فلو كانت مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن عنه.
تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء وان لم يتخلف مدلوله عنه في استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هنا آلة لايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء
على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب في الخارج بل مفاده ح هو انشاء ايجاده على حسب ايجاب الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع اقتدار
الجاعل على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء المذكور الا ترى انه لو صح منا انشاء الوجوب بقوله اوجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ
مستعملا فيه ذلك مع عدم تفرع الوجوب عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر عن غير القادر
على الجعل والايجاد فان مفاده انشاء التكوين منه ومن القادر عليه بمجرد التوجيه اليه واحد الا انه لا يتفرع الكون على انشائه المفروض ويتفرع على الانشاء
الانشاء الاخر ويجرى نحو ذلك بعينه في غيرها من الانشاءات كما في انشاء البيع والاجارة والنكاح ونحوها فان الانشاء المفروض حاصل في البيوع
الصحيحة والفاسدة والانشاء في جميع المذكورات انما يتعلق بالذات بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرائط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك

فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور آه قد عرفت مما قررناه اتجاه الجواب الاول ويؤيده ملاحظة استقراء سائر الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع
له بحسب اختلاف المتكلمين برفع هكذا اختلاف العرف بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات ايضا وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدا وتلك كان في اثبات
اتحاد معنى الصيغة في المقامين حسبما مرت الاشارة اليه فبناء تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيرا بذلك الى التزام اختلاف وضع
الصيغة في الصورتين ضعيف جدا مضافا الى انه كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المنساق من اطلاق الامر والالتماس والسؤال ليس
الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب بتركه فظهر ان النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فيتعين في المقام حمله قوله وان لزم الاشتراك المخالف
للاصل كانه اراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازا في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب
فاراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلا يرد عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة
فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاسناد الى مجازيته فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل اخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا ارجاع
الى الاصل فيقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله لان استعمالها في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بان استعمالها في كل من المعنيين بخصوصه
وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعمالها فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعمالها فيهما من حيث حصول
الكلي في ضمنها واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج فلا تجوز والحاصل ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز
بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعا لكل من الخصوصيتين وباختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعمالها في خصوص
كل من المعنيين مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر عند
المتاخرين من وضع الالفاظ الافعال بحسب هيئاتها لخصوص الجزئيات حيث ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانها من قبيل واحد بحسب
الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوصيات الجزئيات ولا يصح استعمالها في المعنى الكلي في هيئات الافعال فان لفظة اضرب مثلا لا يراد بها
الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع
تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هنا عاما وذلك للفرق البين بين كون المستعمل فيه طلبا خاصا بملاحظة كونه حصة من حصص
مطلق الطلب وجزئيا له وكونه ايجابا بالخصوص وفردا من الايجاب وحصة منه فمع عدم ملاحظة خصوصية الوجوب والندب في الموضوع له وكونه ملحوظا جزئيا ما لا
يشترط كون الطلب ايجابيا او ندبيا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآة لملاحظته واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا
الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا لاجل
خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والامكان
خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال في سائر الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسبما اختاروه فان لفظة هذا مثلا انما وضعت لخصوص
المشار اليه من حيث انها مشار اليها لا من حيث كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك انما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة
اليها وان كان مقيدا بملاحظة كونه جزئيا من المشار اليه هنا او ورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في
الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتنائه
على استعمالها في المعنى العام مط وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب والندب وقد عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى ماخوذا على
سبيل الخصوصية من حيث كونه فردا من الطلب وملحوظا على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لازم في غير
سوره الامر انه نظر الى كونها استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا ... لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب والندب اذا استعمل في الخاص مع ملاحظة
الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا لاستعماله في غير ما وضعت له وقد نبه المصنف في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا انما
عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد سواء قيل بوجود الكلي في
ضمن الفرد او بعد وجوده في الخارج مط لظهور استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره استعمالا في غير ما وضع له
الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعة
الموضوع لها فلا مجاز فاجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص فان هذا النفي
معنى زائد على ما وضع له اللفظ وقد اريد معه فيكون مجازا وكان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع الطبيعة الكلية انما تفيد الصلاحية لذلك
المعنى للصدق على الغير امر زائد على الموضوع له وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعث على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والاخص
الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه فكيف يعقل اندراجه في المستعمل فيه كما قد يتراءى من ظ كلامه فالايراد عليه بان ذلك
من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع الفرد بعنوان الاتحاد وكذا مغايرتهما في الجملة فالاستعمال فيه بملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية
مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي او لا لما هو ظ من عدم اباء ما ذكره المص عن ذلك الا انه لما كان وجه المجازية على الفرض الاول ظاهرا وعلى التقدير
الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم الفرق بين الصورتين واراد بذلك بيان وجه المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره
الاخير عليه بان ما ذكره في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة مثلا جزءا فيما استعمل اللفظ فيه واما اذا لوحظت لنفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال

الالزام من الامر وكذا يتبادر

من الخارج

فكذا الحال

جزئيا من

لعدم الصدق

لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تعرض المص لاعتبار الوحدة في معاني المفردات نعم من الواضح ان عدم صلاحيته للمعنى
اذن لغير ذلك المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة عدمه مع عدمه ايضا فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان تعبيره تسامحا
في التعبير نظرا الى وضوح الحال وقد اورد عليه ايضا بانه لا مدخل لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما يحققه المص من كون الوضع في الامر
وغيره من الافعال عاما والموضوع له خاصا فليس الموضوع له هناك كليا حتى يكون فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول
بكون الموضوع له هناك خاصا هو وضع الصيغة لخصوص حصص الطلب وافراده من حيث كونها افرادا من الطلب بحسب ما قررنا انه نوح فيما تخيله من الاشكال
قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي الطبيعي عين افراده كانت الحصة المفروضة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب والندب بحسب
الخارج فيلزم انتفاء المجوز وينفع ذلك ح بما قرره الا ان ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قرره وكانه جرى في ذلك على ما يقتضيه ظ عبارة المجيب قوله
فعلى غاية الندرة والشذوذ لبعد وقوعه نظرا الى ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخ الحال عن ارادة
الوجوب والندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر
الشرع ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول كذا حكي عن المص معقبا له بالامر بالتأمل وذكر الفاضل المدقق في وجه التأمل انه فرق بين ارادة
المعنى في الضمير وارادته من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول والمتنازع في الاستعمال هو الثاني وهو غير لازم من البيان المذكور فالاشتباه انما
نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشئ الطلب الخاص الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب والندب انما يكون بالصيغة
المذكورة اذ تجرد الارادة النفسية لا يقضي بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالبا على احد الوجهين المذكورين
الا ان يكون غافلا حسبما قرره فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعا فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلا من الوجوب والندب
نوع خاص من الطلب والمنشئ للطلب انما ينشئ غالبا احد الامرين المذكورين لكن انشاءه احد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من
استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية اذ قد يكون من جهة كونه مصداقا للطلب فيطلق عليه بمطلقه وانشاء ذلك الطلب الخاص من حيث انطباق المطلق
عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا يقتضي حصول الخصوصية في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على ذلك
لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازا بل لو تم ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ
الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت بالاكل والشرب خصوص الاكل والشرب المتنوعين لما اردت
بالخبز والماء ما هو ماكولك ومشروبك فيكون مجازا وعلى هذا القياس غيرها من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات وهو بين الفساد بمكان
لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيأتي ان شاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق بهذا ويمكن ارادة القدر
المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجبا والاخر مندوبا كما لو قيل اغتسل للجنابة والجمعة اذ لا يمكن ارادة
الوجوب معه ولا الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندوره في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك فتكون
الخصوصيات مستفادة من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين قوله لانه لا شبهة في استعماله الخ مبنى الاستدلال المذكور على استعمال
صيغة الامر في خصوص كل من الوجوب والندب وان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلا من المقدمتين
المذكورتين في محل المنع اذ قد يقال بكون الامر مستعملا في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظ من الطلب الامري وقد
قد يقع على غير سبيل الالزام ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق اللفظ على المعنيين الخاصين لانطباق
كل منهما على الطلب لاتحادهما معه كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع
الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركا بين
الوجوب والندب في الجملة لا استعماله في معناه الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل
على كونه مجازا فيه فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازا في سائر مستعملاته قوله وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين والاشياء كلامه
الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدد المعنى لعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وقضيته كلامه كون
دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من المسلمات عندهم والتأمل في الكلام المذكور مع عدم قيام دليل على دلالته على الحقيقة في متحد المعنى
وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله بالنسبة الى العرف الشرعي الخ والظ انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف المتشرعة فيكون
الامر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشرعيات حقيقة في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها
بالشرعيات فيكون في تلك الاستعمالات تابعا للعرف واللغة كما هو الحال في ساير الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق
وغيرهم ان يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب مطلقا فيحمل في كلامه على الوجوب مط سواء وقع في مقام بيان الشرعيات او ساير الاحكام العادية ويحتمل م
قوله واما اصحابنا معشر الامامية الخ ما ادعاه اولا هو اجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة المأخوذة من ملاحظة سيرتهم
في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانيا هو اجماع الامامية على الحكم المذكور وقد وافقه على النقل السيد ابن زهرة وانكر الاول جماعة الثاني م
من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد يورد عليه تارة بان الاجماع انما يفيد حجيتها اولم الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك ... فيه
خاصة اذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامة على حملها على خصوص المنع كونها موضوعة لمطلق الطلب وكونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في ... منها

بحسب اللغة وقد يتبنى بعض المتأخرين على الوجه المذكور نعم أن غاية ما يقتضيه الإجماع المذكور هو الحمل على الوجوب وأما كون الصيغة لغة وشرعاً للطلب
الطلب بل جعل كثير من الأدلة المذكورة للقول بكون الأمر للوجوب من الآيات الشريفة وغيرها شاهداً على الحمل على الوجوب وغيرها غير علمه فإنه
عليه مدعياً أن ذلك يفيد ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسبما ادعوه كما هو الإنصاف وأنت خبير ببعد الدعوى المذكورة إذ لو كان ذلك
مستفاداً من القرائن الخارجية لم يستند واغيه إلى مجرد الأمر ولوضع الشارة منهم ولو كان الدليل يكون ذلك من الأمور الواضحة عند الجميع حتى لا يحتاج
إلى إقامة الدليل عليه مما يستبعد جداً سيما بعد ملاحظة الأدلة إذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الأوامر الشرعية على الوجوب
وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه وتارة بأنه لا دلالة في الإجماع المدعى على استناد الفهم المذكور إلى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة
ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف بعد الرجوع إلى المخاطبات العرفية حسبما مر بيانه ورثاً لنا أنه إذا دل الإجماع على كونه حقيقة
في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضية أصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق الهجران يكون كذلك بحسب اللغة أيضاً نعم لو دل دليل على الاشتراك
بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق إلا أن المفروض عدم استنادي ثبوت الاشتراك بحسب اللغة إلى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض
الدليل الدال على المجازية وقضية الأصل إذن ثبوت ذلك بحسب اللغة أيضاً لأصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ إلا أن يقوم دليل على خلافه ومع الغض
عنه فلا أقل من معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالأصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه قوله إنما يتجه إذا ثبت نسبة اللفظ آه ظاهر كلامه
يعطي تسليم ما أصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في نفسه اللغة ويعتد به إذ من البينات أن السيد لا يقول بذلك مع قيام أمارة المجاز
وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة وقد نص قبل ذلك على كون المجاز خيراً من الاشتراك ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما إذا ظهر كونه
حقيقة في بعض المستعملات فيقدم المجاز وما إذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور أمارة على الحقيقة والمجاز فيقدم الاشتراك إلا أن التفصيل
بذلك غير معروف في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك أنه لا يخفى أن مقصوده من حمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب هو خصوص
الأوامر المطلقة وإلا فاستعمال الأمر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لإنكاره فلا منافاة نعم يرد بناء على كون الأمر في الشريعة
حقيقة في الوجوب خاصة لا وجه للاستثناء في كونه مشتركاً في اللغة والعرف بين الوجوب والندب إلى استعماله في القرآن والسنة فيهما إذ المفروض كون
استعماله في الندب هناك مجازاً فلا فائدة في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع خروجه
عن محل الكلام وكون المقصود من ذلك إفادة وضعه له في اللغة نظراً إلى أصالة عدم النقل كما ترى مضافاً إلى بعده عن سياق العبارة المذكورة ويمكن الجواب
عنه بما مر من كون مقصوده اختصاص الأمر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركاً بينهما عنده في كلام الشارع أيضاً في المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة
فيكون المراد استعماله في القرآن والسنة في الوجوب والندب في غير ما يتعلق بالأحكام الشرعية ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة التي ذكرها المص
وقد يجاب عنه تارة بأن ذكر استعماله فيهما في القرآن والسنة لبيان قضاء الأصل بكونه حقيقة فيهما في الجميع إلا أنه لزم الخروج عن مقتضى
الأصل المذكور بالنسبة إلى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فيبقى الباقي وأخرى بأن المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات
ولو على سبيل التوزيع فالمقصود أن استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب والندب دال على الاشتراك لأن استعماله بحسب اللغة إما في المعنيين أو أحدهما
وعلى كل من الوجهين ما يثبت المطلوب أو بعض منه وكذا الحال في العرف بضميمة أصالة عدم النقل بل وكذا الحال بالنسبة إلى استعماله في الكتاب
والسنة إلا أنه لما كان الاستعمال الذي يحتمل الحقيقة بالنسبة إليهما هو الوجوب دون الندب كان إثباته بجزء المعنى خاصة كما ذكره المدقق
المحشي وأنت خبير ببعد الوجهين سيما الأخير فإنه مع ما فيه من التعسف التدريجي لا يفي بإثبات المقصود على كل الوجوه إذ لو فرض استعماله في الوجوب
أو الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب العرف والشرع لم يتجه إثبات الاشتراك بحسب اللغة أيضاً لأصالة تأخر الحادث وتجدد المعنى ولا يمكن
دفع ذلك بأصالة عدم النقل إذ لا نقل في المقام مضافاً إلى أنه لا يعد فيما ذكره بالأصل المذكور ولا إشارة إليه في المقام فضم ذلك إلى الدليل
المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ومجتهد كأنه أراد بذلك دفع احتمال أن يكون متواتراً
عند قوم من دون آخرين وذلك لأنه إنما يتصور ذلك مع التساهل في البحث والاجتهاد ومع عدمها يقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع
حصوله وهو كما ترى إذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الأخبار بل قد يكون من جهة سبق الشبهة على أن عدم الاطلاع على بعض
تلك الأخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مكملاً لعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة إليه قوله والجواب منع الحصر يحتمل
أن يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي إذ قد يكون مركباً من الأمرين كالرجوع إلى الأمارات الدالة على الحقيقة فإن العلم بتلك
الأمارات إنما يكون بالنقل والانتقال منها إلى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بإرجاع الكلام المذكور بالنسبة
إلى جزئه النقلي فإنه إما أن يكون متواتراً أو آحاداً والأول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الكتابات أو المركب منه ومن غيره يكون
ظنياً كذا أورده في الأحكام ويدفعه جواز الالتزام بالأول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف إذ إنما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل فيه وأما مع
الحاجة إلى ضم العقل إليه فقد يكون ذلك نظرياً يختلف فيه الأنظار ويحتمل أن يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والآحاد
لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع إلى الاستقراء إذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الآحاد وإنكار ثبوت الواسطة بين الأمرين كما ذكره بعض
الأعلام بين الفساد والقول بقيام الإشكال في ذلك أيضاً فإنه إن أفاد القطع الأدلة المذكورة لم يحل نظر وإن أفاد الظن عاد الإشكال مدفوع
بأنه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم إفادته اليقين في بادي الرأي لا يقضي بما ذكر

ممن يبحث م

فذلك الا انه
افاده م

الا ان يق ان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسئلة وعدم حصول القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال واخذ ما ذكر من المقدمات وقد ظهر بما قررنا
ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه ان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسئلة
متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات التعيين فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يق له معنى متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه اذا
كان شرط اثباته القطع امر ولا بد عنه بوجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظاهر ان
من يقول بحجية الظن فلا بد ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين او وضوح عدم حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام
ما ذكره مدام مفوض لدليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل وفيه
على امكان الترجيح ليلزم ابتنائه على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف
لعدم امكان الترجيح كما هو احد الوجهين في الوقف وهو الذي بعد قولا في المسئلة ويتوقف اثباته على قيام الدليل فالاولى تعدم التعلم باحد
الشقين مما لا يحتاج الى بيان واقامة البرهان بل ينفي ما يراد بيت الادلة المذكورة لسائر الاقوال فالتعويل ومرجعها الى تتبع مظان اه قد يكون مراده
بيان ان الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق فيستنبط به الوضع وقواعد طرق
اثبات الاوضاع حسبما بيناه الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يقال ان مراده بالامارات الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في
الوضع ولكن خبير بان كلا من تلك الادلة ظنية وهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في المفسدة الا ان يدعي قطعية بعضها او يقال بحصول
القطع من ضم بعضها الى البعض الخ او يكون مبنى الجواب على منع اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء ح بنقل الاحاد الا ان كلامه
مبني على بيان ما هو الواقع اذ لم يستدل فيستند احد في المقام الى نقل الاحاد ثم لو صح ما من المجازات لو اجزناه المقصود صيرورة المجاز المذكور من المجازات
المشهورة في عرفهم الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل وعلى الحقيقة من جهة الاستعمالات المسافرة وتبادر اذهانهم من اللفظ لارادة الحقيقة عند انتفاء
القرائن الخارجية وهو مبني على اختيار التوقف عنده وان الامر بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عزي الى اخبار ذلك كما مرت الاشارة
اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة وقد يجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة الى الحد
المذكور وعدم تجاوزه عن ذلك لا ترجيح فيه نوما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور انه ان غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله
في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم رجحانه ولا مساواته الاحتمالين في تجردهما اذ لا غلبة هنا لشيء وان كان مع التجرد عن القرينة
المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات شيوع استعمالها على الوجه المذكور مشكل فلذلك لا يخفى
ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثاني والملفق
منهما فكلما ازداد الشيوع قوي المجاز الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليه في صورة الاطلاق اي حمله على الاعم الاغلب في ذلك المقام
لما تعين الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقتضي بعد التردد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة
بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها اذ من الظاهر ان الغلبة قد ينتهي الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل يقتضي شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين
المعنى الحقيقي او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايضا كيف ومن البينات كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينة فاضية بقرب ذلك المجاز الى
الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى ح عند التفطن وان كان حمله على المعنى الحقيقي اقرب عنده وكلما قويت الشهرة
والغلبة ازداد القرب المفروض فاي مانع ح من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال الحاصلة في بعض الموارد فانه
كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى فاذا استعمله مرة اخرى
عقيب تلك الاستعمالات من غير ان يضم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكثرة ولو كانت مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف
في حمل اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي يشهد بذلك التتبع في الاستعمالات فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله
فيه في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم نهوض غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقف في فهم المراد مع انتفائها غير متجه غاية الامر
ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة فان ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر مقاومة المجاز للحقيقة
حال الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فان ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر مقاومة المجاز للحقيقة حال
الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة او كان الشيوع الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة و
عدمه اخرى فانه لا يتوقف الوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة في كلام المصنف دائرة بين الوجوه الثلثة
واياما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك اندفاع الايراد المذكور بشقيه
نعم الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل الفاضي بارادة التجوز بالقرينة المتصلة حيث جعل دلالة احد الدليلين المتعارضين
في الظ على كون المراد من الاخر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة القائمة على ذلك في عدم البعث على صرف اللفظ اليه او التوقف بينه وبين الحقيقة
مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في
المعنى المجازي انما يكون مع القرينة المتصلة او المنفصلة اذ بدونها لا يحمل اللفظ الا على معناه الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باي من الوجهين
المذكورين لا يقضي بمساواة المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة فكيف يحصل المجاز المشهور والنقل على الوجه المذكور هذا واما البناء

على الاكتفا

على الاستحباب من جهة ضعف الروايات وقصورها عن اثبات الوجوب للتسامح في ادلة السنن فيما لا ارتباط له بالمقام وكذا حمل الروايات على الندب عند التعارض
بمجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل هناك فهم عرفي يقضي بذلك كما ذهب اليه البعض فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغي لوضوح
عدم حمل الكلام ان لم يتبين شيء من ذلك قرينة متصلة ولا منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المصنف شيوع استعمال الاوامر في الندب
وان ذلك تمام ذكره انه قد وافق المصنف في الدعوى المذكورة جماعة من اجلة المتأخرين كصاحب المدارك وغيره والكاشاني لكن لا يخفى ان الدعوى المذكورة
لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة على فرض تحققها لا يقضي بذلك وتوضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف
هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الاطلاق وكونه في درجة الظهور كما فيه للمعنى الحقيقي حتى يتردد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه
الحقيقي وحصول ذلك في اخبارهم عليهم السلام بل من الكثير خلاف الظاهر اذ الظاهر ان الاوامر الواردة عنهم عليهم السلام على حسب سائر الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها
في كلامهم هو المفهوم منها في العرف ويشهد له ملاحظة الاجماع المذكور في كلام السيد رحمه الله فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايضا وملاحظة طريقة العلماء الاوامر
في الحمل على الوجوب كما فيه في زمان ثم لم نجد الدعوى المذكورة في كلام احد من متقدمي الاصحاب مع قرب عهدهم ووفور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام
احد ممن تقدم على المصنف ولو تحققت الغلبة المذكورة لكان اولئك اولى بمعرفتها فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى في نفس
الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك حسب ما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى اعصارهم لكون اللفظ
مجازا مشهورا في الندب عند اهل العرف في تلك الازمنة او بالنسبة الى خصوص الاوامر الواردة عنهم عليهم السلام فيكون مجازا مشهورا في خصوص السنتهم عليهم السلام
دون غيرهم وعلى الثاني فاما ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم المأثورة عنهم عليهم السلام او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام
كل واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلا في كلام كل منهم استقلالا فان تم الاول وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه في عهد اي منهم تفرع عليه الوجه
الشهرة المذكورة في الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعه المصنف ايضا ومع ذلك فليس التاريخ
فيه معلوما وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدعاة لا تثمر شيئا بالنسبة الى اخبارهم اذ من البين ان تلك الروايات انما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول الاشتهار
واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث لا اشكال في الاوامر الواردة عن من تقدم على من حصل الاشتهار في كلامه
بل وكذا بالنسبة الى من تأخر عنه اذ المفروض عدم حصول تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان
الشهرة الحاصلة في كلام شخص خاص لا يقضي بجري حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد وان كان كلام
آخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام فان ذلك انما هو في بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات الاستعمال وكذا
بالنسبة الى الاوامر الصادرة ممن حصل الاشتهار في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا توقف ح في نفس تلك
الاستعمالات التي يتحقق بها الاشتهار حسب ما عرفت نعم يتم ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ تلك الغلبة وقد يجري
الاشكال في جميع الاخبار المأثورة عنه مع جهالة التاريخ ايضا الا ان يتمسك باصالة تأخر الشهرة الحادثة مع الظن بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل
ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجري التفصيل المذكور بعينه على الوجه الرابع ايضا ودعوى الشهرة على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المصنف ولا من الاخبار
المأثورة حسب ما استند اليها فان اقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع الاخبار المأثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة
على فرض صحته لا يتفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه الضعيفة هذا وقد اورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر
عن الوضع واما معه فمساواته للحقيقة ممنوعة الا اذا غلب استعماله في المعنى الآخر بحيث اندرج في الحقيقة العرفية وانى له باثباته مع انه لا بد عنه وفيه
ان كلام المصنف هنا مبني على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين الحمل على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسألة اخرى مقررة في محله فتعد في المقام
غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ترجيح الحقيقة المرجوحة مطلقا ثم لا وجه له حسب ما قرر تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المقام
برسم مسائل يناسب ايرادها في المقام المسألة الاولى انهم اختلفوا في دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الطلب نحو يتوضأ ويغتسل ويعيد في مقام ايراد
بها يتوضأ ويغتسل ويعيد على الوجوب وقلنا بدلالة الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة
للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازا وكما يصح استعمالها في انشاء الوجوب كذا يصح استعمالها في انشاء الندب ومطلق
الطلب فاذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينها ومقتضى ذلك ثبوت المعنى المشترك وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب لعدم
الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة ورد عليه ان هذا انما يجري فيما يجري فيه اصل البراءة اما اذا كان ذلك في مقام جريان اصل
الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والظاهر وفاقا للاكثر دلالتها على الوجوب لاستعمالها اذن في الطلب كما عرفت مع الاطلاق في
الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسب ما مر تفصيل القول فيه فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت اصلا ولذا بنى على دلالتها على الوجوب
بعد قيام القرينة على استعمالها في الطلب عليه يجري الافهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسب ما مر ويعضده ملاحظة فهم الاصحاب واستنادهم الى تلك
الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الاصل بعد التوقف
بين الامرين وقد يحتج له بان الوجوب اقرب الى الثبوت الذي هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل ربما يقال بكون دلالتها
على الاهتمام بالطلب آكد من دلالة الامر عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمون الاخبار مقام الانشاء لحمل المخاطب بآكد وجه على اداء مطلوبهم كما اذا قلت
لصاحبك الذي لا يريد ان يكذبك تأتيني غدا تحمله على الاتيان لئلا يتوهم تركه لتكذيبك فيما ذكرت حيث اتيت بصورة الاخبار

وانت خبير

وانت خبير بان شيوع الافهام في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ثابت حتى يجعل مجرد ذلك الا قرينة باعثة على الانصراف الى الوجوب انما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخلو عن تامل وان كان قد يتوهم كونها انسب بالمقام الان التامل في تلك المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه على ما قررناه ويجري الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول بدلالة الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكى القول به عن الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة حكاه جماعة عن الاكثر وينبغي من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بارتفاع علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني في الاول والاول في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب وندب او غيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسألة سادسها الوقف حكاه في الاحكام عن امام الحرمين وغيره وحجة القول الاول وجوه لعدم ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين الخروج عنه ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة ولذا لم يتوهم احد ما نعا من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الاخر وهو جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب لذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب لذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب الى ان يتبين الخروج عنه مع انها قبل الحظر كانت للحرمة من جهة البدعة فيكون الحال كان في الخطر الشرعي ثالثها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة بعد حظرها عليهما ولم يحمله احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا لعبده اخرج عن المجلس الى المكتب بل لا يستفاد منها غيره سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظ اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه غير ظ كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفا لا يصح التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذ لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرد الاصل التعبدي وربما يحكى في المقام غلبة استعماله في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة عن الاصل المذكور وفا هيته بمعنا ومنه لمرونيه تامل ياتي الاشارة اليه ثم الاظهر ان يقال في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا عن الظاهر قاضيا بمفاد ضبه لمجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهوره خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره اذ ارادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا ينفي عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينية ايضا رفع مجرد الظهور فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة على ما يضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة بانه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فالفرق فيه بين الحظر العقلي الثابت قبل البعثة وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هنا انما يجيء لعدم امر الشارع به واذنه في الاتيان به فلا يزاحمه الا بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسبما مر الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام وهو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين ظ بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من المحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة المقام فانه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس اخر اذ لا يبقى ذلك غالبا في مقام رفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظ الامر المتعلق بالفعل بعد المنع منه وقد يقع بخروج امر الحائض بالصلوة والصيام بعد انقطاع ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسبما ياتي الاشارة اليه ثم ان هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هنا لا غيرها تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن المجلس من حيث انه خروج عنه والمامور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن المجلس يشمل ذلك جميع افراد الخروج التي من جملتها الخروج الى المكتب واذا كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع وبد نعم انه انما تعلق النهي به من حيث كونه خروجا لا من حيث كونه ذهابا الى المكتب وهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمامور به انما هو الثاني دون الاول ثم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظ الا انه راجع في موضع النزاع وفهم العرف فيه شاهد هنا حسبما ادعوه هنا وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم ولا ان اشد في المصداق فذلك غير نافع بمجرد وجه من موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب المصداق فهو تلازمهما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر الا انه ليس الامر بحيث في المقام من هذه

الا شهر الحرم في قول الكريم

القبيل هنا

الفعل خرجه كون المامور به من افراد المنهى عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المامور به هو المنهى عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان حجة
الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف فكل يدعى استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات عن ان القايل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما يبنى
على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطارى فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضى بثبوته والقائل بالوقف
يرى التعادل بين ما يقتضى حمله على الوجوب وما يقتضى حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن
بين المعنى الحقيقى والمجازى فلا يصح الرجوع الى اصالة تقديم الحقيقة على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض
وقد يدعى سنشا... الامر فى اباحة الوجوب فى المقام الى غلبة استعماله فى الاباحة فتكون ثالثا لغلبته باعثة على فهم الاباحة فيبنى الامر
ح على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى اختيار القول بالتوقف عند دوران الامر بين المجاز
الراجح والحقيقة المرجوحة ويرات فهم الاباحة فى المقام انما يكون من الجهة التى اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف واشتهار استعماله فيها فى المقام
بحيث يبعث على الصرف والتوقف غير ظاهر واسناد الفهم اليه غير متجه وان ادعاه صاحب الاحكام فى كلامه ويشهد لحصول الفهم المذكور مع
الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت فى المقام وكيف كان فالذى يقتضيه التامل فى المرام ان يقال ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة
ظاهرة فى كون المراد بالامر الاذن فى الفعل فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسب
ما يشهد به التامل فى الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال
فيه بحسب اختلاف المقامات فانما ذكر من جهة غايته قاضية بذلك وقد يكون فى المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلا بد فى معرفة مفاد
اللفظ من ملاحظة الجميع ولتفصيل الكلام فيه نبين الحال فى عدة من المقامات فنقول ان ما يتعلق به الامر المفروض قد يكون فى المقام جهة اخرى يعاضدها
او يعارضها فلا بد فى معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع عين ما تعلق النهى به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون ما
تعلق الامر به مما يرغب المكلف فيه ويرغب اليه او لا يكون كذلك بل يكون تركه ارغب للنفس كالجهاد فى الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق
بالفعل عاما لسائر الافراد والاحوال غير الامر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا
بالحال الاول او بفرد مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذى امر به ومنه النهى المتعلق بالجهاد فى الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد ذلك
ويمكن ان يتوهم خروج الوجه الاخير عن موضع المسئلة ثم اما ان يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة وتمام
يصرح بحكمه فى الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم او الندب لوجه الاطلاق لبوت
الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد او على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال او الفرد الذى يتعلق الامر به مع
شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وحده او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او خصوص بعض الافراد ثم ما عدا ما تعلق النهى او
الامر به بعد ذلك مع ورود احدهما على مورد الاخر وعدمه ولكن نقول باختلاف فهم العرف بحسب اختلاف تلك المقامات ففى بعضها لا يستفاد
من الامر الا الاذن فى الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفى بعضها يستفاد منه
الوجوب مع اختلاف الحال فى غير ايضا وفى بعضها يوخذ بالحكم السابق وفى بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك
الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة فى بيان مفاد اللفظ لا يناسب انظار ارباب الاصول اذ المقصود فيه القواعد الكلية الاجمالية
دون التفاصيل الحاصلة فى المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر الوارد بعد النهى ونحوه هل يكون بنفسه مقيدا باعتبار
جهة الوقوع عقيب الحظر الا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع
سائر الالفاظ اذ لا تعدد فى اوضاعها فى الغالب على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور فالمقصود بالبحث
فى المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له على الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالتوقف وربما يتوهم من عناوينهم كون البحث فى
المقام فى موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة وغيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان ابتنى
اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى
ان ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع فى المقام اقوى شاهد على عدم ارادته هنا نعم يظهر من السيد العميد منع كون الامر ظاهرا موضوعا للاول
بل الموضوع له هو الامر المبتداء دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت ورد ابن لعبارته ايضا على ما ذكرناه الثانى
ان المذكور فى كثير من كتب الاصول فرض المسئلة فى وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام
فى وقوع الامر عقيب ظن الحظر او فى مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد فى الجواب الامر به ويشهد بذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير
واحد من المتاخرين الثالث لو وقع الامر بالشىء بعد الكراهة فهل الحال فيه كالامر الواقع عقيب الحظر وجهان ويجرى ذلك فى الوارد عقيب ظن الكراهة
وتوهمه كما لو سئل عن كراهة الشىء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجرى الكلام المذكور فى ورود النهى عن الشىء عقيب وجوبه بانه هل يراد
به ما يراد بالنهى الابتدائى او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب ويتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر
والنهى الوارد عقيب الايجاب فى ان الثانى بعيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند فى الفرق بين الامرين الى وجهين

را هيين امر بعني

واما بين احد، فان الثمرة انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر لقضائه الامر بالاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم لا ينافيه ما يوافق الاصل لا يقتضي حمل الثاني على الوجوب مع ايجابه ما يخالف الاصل والاخران النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فيما يكتفى به في صرف غيرها ثم لا يلزم ان يكتفى به في صرف الامر ثالثها قد عرفت ان الامر حقيقة في مطلق الطلب ان الظاهر مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب لظهوره من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما ظن في المشهور ح نقول انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او مشروطا او كفائيا او تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور ثم لا اجمال للرتبة فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظ لوضوح توقف الكفائي على قيام فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الوجوب المطلق دون المشروط فظ اطلاق اللفظ كاف في افادته لتقييد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على احد الوجهين على قيام الدليل عليه وان حمل كلامه على ما يتراءى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا ينافي ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف له ان شاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر لشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع للمتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب آخر فيجب ترجيح ذلك على الظهور المذكور اوليا ويحكم بمقتضى الثاني لا الاول ويتوقف فيما بينهما على البناء ثانيهما ان الوجوب لغيره انما يدور حصوله مدار ذلك الغير فتقييد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء ظ الاطلاق بالاطلاق الوجوب نعم ان ظهر التقييد من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر آخر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مما لا فرق للاصل ولا وجه للالتزام من غير قيام دليل عليه نعم ان ثبت وجوب ذلك الغير تعين الرجوع الى الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتاخرين كالشهيد والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب لغيره بحيث يكافئ ذلك من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد ره والظ انه لم يرد به هجر الاول لظهور وروده الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا بل مقصود على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الاول لا ترجيحه عليه وكيف كان فالظ وهن ما ذكر من الاشكال اذ حصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظ خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل اطلاق الامر المطلق المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد وما ادعى من الغلبة فقد يتم في المقام اذ قد يقال بكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها لنفسها مضافا الى صالة عدم وجوبه على الوجهين لا ان بلوغ الغلبة المذكورة على فرض تسليمها الى حد يفيد المظنة محل نظر ومجرد الاصل لا يزاحم ظ اللفظ نعم قد يدعى خلافه في الفهم العرفي الا ترى انه لو قيل تارة اذا احدثت فتوضأ وقيل اخرى اذا احدثت فتوضأ لاجل الصلوة فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الاول ايضا ذلك الا ان جريان الفهم المذكور في سائر الموارد مما ورد فيه اطلاق الامر وثبت الوجوب لغيره ايضا من الاجماع او غيره غير ظاهر والنجاة انه لو تم حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه فلا كلام ومع عدمه فان ثبت هناك من جهة الغلبة العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو فرض ذلك تكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين تعين الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب لغيره ولا يتجه الاخذ بظ اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج وقد تلخص مما فصلناه ظهور الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاقات كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب بل هذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظ من اطلاقهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما ان يق بكونه اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لا تكالهم فيه على التبادر وفهم العرف او يق بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع والا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وظ كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السبزواري في كنز العرفان والمحقق الاردبيلي والمص والمحقق الخوانساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير واف بذلك والمحكي عن جماعة آخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من سائر اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت ما مر هو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في صيغة الامر وما بمعناها كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل والاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ البناء على التوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ليؤخذ بمقتضاه ويرجح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة ما لو اتى بذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب

ماذكره

هذا

الا مع حصول الشرط وقد ينزل على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتماله الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم
بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انش ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على ما يقتضيه البناء على رجوع
للغير اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر بما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بحصول لوازمه
بل على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم المنع من الترك وقد يتأمل
في الاخذ بالاصل المذكور هنا نظرا الى ما ذكر والى ما نبينه وارابعها قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق النفسي العيني التعييني فان لم
يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ
كما عرفت واما اذا قامت قرينة هناك على انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهناك صور عشر الدوران الثنائي
بينها الاولى الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد يترائى ح تساوي الاحتمالين نظرا الى ان الامر المطلق كما يقتضي الوجوب كذا يقتضي الاطلاق
وكما ان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد نعم قد يقال على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران
بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على ما قرر في محله وربما يعارضه شيوع
استعمال الامر في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض وبعد تعارض الوجوه استعمال الامر في الندب الحمل بكافؤه التقييد غير ظاهر بل الظاهر خلافه
كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على ما تقدم تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق والاظهر ابتناء ذلك بناء على المختار اذ دلالة الاطلاق على الطلب على
الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم العرف هو الحكم في امثال تلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط
في تحصيل البراءة والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل قبل الشرط وبعده مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظ جدا
بحيث يكون حمل الامر على الندب راجحا عليه او مكافئا لزم الحمل على الندب او الوقف بين الامرين وذلك امر اخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام
الثاني الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل ارادة الاستحباب النفسي والوجوب الغيري لاجل
الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب الغيري المقيد لتقيده بالغير وعدم حصوله الا من جهة وجوب ذلك
الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه ما ذكر وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب
النفسي من ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا لذاته مرادا لنفسه اما لانصراف المطلق اليه كما هو المختار او لكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو مذهب
المحتملين على القول الاخر حسب ما مرت الاشارة اليه فيأتي الكلام فيه من غير جهة التقييد ايض وح فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة
للظ من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بالتقييد والاطلاق وبالخروج عن الظاهر المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ح ان يقال بالوقف
بين الامرين اذ لا اقل من مكافئة الوجهين الاخيرين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد
به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظ للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر
تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكونه انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب
الغيري رفع اليد عن كيفية الوجوب الظ من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرتفع عن اليد اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ بالنسبة الى الاول نعم
على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره وقد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجازين بزيادة الاول بلزوم
التقييد معه ايضا ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان لزم
معه التزام التقييد ايضا اذ لا يمنع ذلك من حمله على اقرب المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول
الفهم المذكور بحسب العرف مما لا ريب فيه مداخلة بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية ويعضده فهم الاصحاب في بنائهم عليه حسب ما ادعاه بعض الاجلة في المقام
وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما يرجح الحمل على الندب او يجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب
او يتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب العيني والوجوب الكفائي والظ تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر
على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة
في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد
يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى اطلاقه على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاتية
وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظاهر بل الظ خلافه فالحمل على الندب غير متجه كالوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب
التخييري ولا يبعد ايض ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة
الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته ورجحانه وفيه ان الاصل لا يقاوم الظ فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظ يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام
الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب
المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري فيتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة مما لا يمكن تحققه
اذ كل واجب غيري فيتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران بين المقيد النفسي والمقيد الغيري الا انه لما لم يتوقف تقييد الوجوب الغيري على
ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مطلقا فيحتمل اذن تقديم النفسي نظرا لاشتراكهما في التقييد ويحتمل التفصيل بين

فما اذا كان وجوب

ما اذا كان وجوبه لذلك الغير مطلقا او مقيدا ايضا فان كان مقيدا بعين الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيرية والتوقف بين الوجهين والتفصيل بين
ما اذا كان القيد المأخوذ في المقيد من قبيل الحصول وغيره فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع الدوران بين الوجوب العيني والكفائي
او التخييري المطلق والكلام توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك ما يرجح لاحد الوجهين بني عليه والا توقف بينهما ويرجع في التكليف
الى اصول الفقاهة مع انتفاء القيد المذكور بعضه يبتني على مسألة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير بينه وبينه اخذا بيقين
الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي او التخييري ويحتمل ان يكون الحال فيه كالسابق
مع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى اصول الفقاهة ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى ان المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران بين
الوجوب الكفائي والتخييري والكلام انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن الاشتغال
وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وبدله للوصول الى اليقين بالبراءة على الوجهين اذ مع الاتيان ببدله فانه لو كان كفائيا سقط عنه الوجوب بفعل
الغير ولو كان تخييريا سقط بفعل البدل والاحوط الاقتصار على فعله ان لم يقم دليل الجزم على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير
وانت بعد التأمل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار الامر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة وكذا الحال في الحال القريبين واحد منها لو كانت
الحال فيها مختلفة في الزيادة والنقيصة بان كان للخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فينبغي الجمع على ما هو الراجح
بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع التعادل يرجع في الحكم الى اصول الفقاهة خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي وجه كان
من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمأمور به واداء الفعل الذي يتعلق ذلك الامر به من غير اعتبار امر آخر في حصوله الا ان يدل دليل على
اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه فيه ان مفاد الامر هو وجوب الاتيان بما تعلقت الصيغة به فاذا حصل ذلك من المأمور وصدق الاتيان بما اوجبه الامر
حصوله سقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم شيء آخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب
بطبيعة اتصاف اي فرد اتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به سواء كان الاتيان به على جهة القصد الى ذلك الفعل بارادته
كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول او حال النوم ونحوه او اشتبه عليه واتى به على انه غير ما كلف به وسواء غفل عن التكليف المتعلق به اولا و
سواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب ان كان مطلق الطبيعة من غير تقييد فالذي يقتضيه الامر
لكن تعلق الطلب انما يكون مع تفطن الفاعل به ومع غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المأمور وذهوله عن ذلك الفعل
ح فقضيته تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد فلا يكون الفعل الصادر على سبيل الغفلة مندرجا في المأمور به وكذا
اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمأمور به ومنها ان ظاهر ما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون
الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة المطلقة ومنها
ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه مأمورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه به انما يكون مع
علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فكون ما ياتي به اداء للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما اتى
به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمأمور به الا بعد تعلق الامر به ومنها ان القدر اللازم مع الغض عما ذكر هو
اتصاف الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب الذي هو مدلول الامر فغاية الامر كونه مطلوبا بالطلب الحتمي حسب ما مر القول فيه لكن الوجوب المطلق
وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصولي في البحث عن ذلك فلا
يثبت لذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل
بقصد موافقة الامر لاطلاق فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء للواجب ليحصل سقوط
التكليف به والذي يقتضيه التأمل في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين فلو اتى به على
سبيل السهو والغفلة او في حال النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب ولم يكن اداء للمأمور به وما يستفاد من كلام بعض الافاضل من اندراج
ذلك في اداء المأمور به كما ترى وكيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر
عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما بعد تفطنه بالتكليف وغفلته
بعد ذلك وصدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلف به كما قد يستفاد من كلام الفاضل المذكور ايضا غير متجه
ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هنا الى التفصيل و
جريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في اثناء العمل او عروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على بقاء التكليف حين الغفلة غاية الامر
الاكتفاء هناك بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الحاصل بعده لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر ولو من اول الامر
مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الامر
فغير مانع عن اتصاف الفعل بالوجوب حسب ما قرر ممنوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الحكم وغاية ما يلزم مما ذكر من التقرير
المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر الا بعد العلم به والمقصود اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به وتظهر الفائدة بعد انكشاف
الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلق التكليف به في ظاهر الشرع وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلق ما

والاظهر التابع الابدال

بالمكلف فلذا لا شبهة في كون التكليف امرا ارتباطيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للآمر بحيث لا يجوز
تركه بعض انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله بالفعل على كيفيته لو علم بها المكلف كان عليه الاتيان به نظرا الى حسنه في ذاته وارادة المكلف
له وتركه على كيفية لو علم بها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما عرفوا به الحسن والقبح وتعلق في الظاهر وهو ان يراد من المكلف الاقدام على الفعل بحسب
الشرع سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع او لا فالنسبة بين التعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف على العلم بخلاف
الوجه الاول وللتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما يأتي في المقام اللائق به
انتهى ثم ربما قررناه يظهر ان اشتغال المأمور بغيره وادائه على انه غير المأمور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصود واما ما ذكروه في الوجه
الرابع من اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح
كون الآمر ممن لا يجوز مخالفته وعصيانه على غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يجوز مخالفة امره وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الآمر ممن
يجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد به هو عدم العصيان والمخالفة ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه مما لا دليل
عليه والقدر اللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال او لا والحاصل ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الآمر
كما ان نفسه امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال او غيره ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بخصوص خاص ذلك
الوجوب اللازم منه مما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في
ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على جهة الامتثال غاية الامر ان ما يدل عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل ولو اتيانا
به من غير اعتبار لما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل على وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ويبين ذلك
ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد بشيء منها بملاحظة قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة
بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع مرجوحيته في ذاته بعيد عن سياق تلك الادلة فان المقصود وجوب طاعتهم
في جميع ما يأمرون به وينهون عنه كذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام في الاتيان بما يأمرون به كما قد يتوهم لم يقل به احد ومن البين ورود الجميع
على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للمولى والشبهة من البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى ان تحمل الطاعة
على ترك المخالفة والعصيان فيما يأمرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من
كون الاتيان بالمأمور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي الوارد عنهم اذ حصول الفعل والترك في محل الوجوب والحرمة على سبيل الاتفاق
بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر تلك الاوامر فلا يقتضي ذلك تقييد المطلق في ساير الاوامر
اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر آخر وراء وجوب الاتيان بالمأمور به الذي هو مدلول الامر على الوجه
المذكور فاقصى ما يلزم من ذلك انه مع اتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال لا يكون آتيا بالمأمور به في تلك الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك
مع اطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها فتحصل مما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل على جهة الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه
من الخارج والادلة المذكورة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة خارجية قاضية بكون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما
لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده فان القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الآمر ممن يحرم
عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على سبيل الانقياد والاطاعة فمما لا دلالة في الامر عليه بملاحظة حال الآمر عليه ولئن قلنا بكونه
ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب آخر وتكليف مستقل لا
لتقييد مدلول الامر به الا ان يدل دليل على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الآمر كون الواجب الاتيان
بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على سبيل وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المأمور
به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع الفعل فلا
اشكال في الاكتفاء في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل سواء صدر من المأمور على سبيل القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة
وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعا ممتثلا ومع الاتيان به على وجه القصد
والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون آتيا بالواجب من غير ان يحصل الاطاعة والامتثال ولو اتى به ساهيا ونحوه يكون مسقطا للواجب
من غير ان يكون الفعل متصفا بالوجوب اداء للمأمور به كما لو اتى بذلك الفعل غير من كلف به فانه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان
يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض
مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا اداؤه الا مع حصول
الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية يدور بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة
والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد الامتثال او لا وسواء كان ايقاعه
بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل لو وقع من غير المكلف به لكن قضية الاصل مع الدوران بين
الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير حسبما عرفت.

من قصار نا الس

من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل
على كونه المقصود هو حصول مجرد الفعل كان البناء على ما اقتضاه ظاهر الامر من كون الواجب هو الفعل المقصود على غير ما قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه فظهر بما ذكرنا انه لا يتوقف
اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه عبادة فيتوقف على مجرد
قصد القربة من غير ان يتوقف كثيرها على تعيين الفعل اذا كان متعينا في الواقع ولا الى تعيين شيء من المذكورات الا ان يتوقف تعيين الفعل
على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو تجرد عنه فانه
اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب من هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي
اذ ليس استحقاق ذلك الا في العبادة بالمعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف كما يقتضيه رجحان التاسيس على
التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهرا في تعدد الواجب الشرعي عند
حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلا على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الاخر لحصول التاسيس مع اتحاد الواجب في الشرع نظرا الى تعدد
الواجب بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشرع نعم مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هناك صورا وقع الكلام في اتحاد
التكليف فيها وعدمه مع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك ان يقال اذا ورد امران من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم
واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين اولا وفيهما مسائل احديها ان يرد من الشارع امران متعاقبان
متعلقين بمفهوم واحد فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للتعدد والتكرار عقلا وشرعا اولا وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفا
على الاول اولا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكرا او معرفا او مختلفا وعلى كل من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف
وعادة ونحوهما بالاتحاد اولا فان كان المفهوم المتعلق للامر غير قابل للتكرار قضى ذلك باتحاد التكليف فيكون الثاني مؤكدا للاول الا ان يقوم
هناك شاهد على تعدد السبب القاضي بتعلق الامر به اذ الظاهر حمل الثاني على التاسيس فيفيد تاكد الوجوب لاجتماع جهتين موجبتين للفعل
يكون الفعل واجبا بملاحظة كل منهما فهما واجبان في مصداق واحد كما اذا قال اقتل زيدا لكونه مرتدا اقتل زيدا لكونه محاربا ودعوى الاتفاق
على كون الامر الثاني تاكيدا للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متجهة على اطلاقه ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلا
قابلا للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفا على الاول وكان الاول منكرا والثاني معرفا باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين او بالعكس
كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين او صم صم فالظاهر اتحاد التكليف وكون الثاني تاكيدا للثاني للاول وقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكي عن
قوم منهم النص في اختيار الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تغاير التكليفين وهو المحكي عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد
الجبار والرازي والآمدي وعامة اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وعزى الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي و
الاذري وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة لا مجال لانكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو ظاهر من لاحظ
الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجوحية التاكيد في نفسه بالنسبة
الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف هو كاف في الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان
التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات وقد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد حكى الشهيد الثاني الاتفاق على كون التاكيد
خلاف الاصل ويقرر الرجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب الاصلي منها اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وهو انما
يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عما هو المقصود الاصلي من وضع الالفاظ فانه يحمل
الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ في التاكيد
مجاز اذ ليس اللفظ موضوعا بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح ان كون اللفظ مستعملا في التاكيد وانما استعمل في موضوعه
الاصلي والتاكيد امر حاصل في المقام من تكرير الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة
ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد بعد كون الامر بالعكس بخصوص المقام وقد اورد
السيد العميدي هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به بالامر الثاني عين ما امر به اولا فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر
حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا لتغاير زماني الطلب قلت تحقيقه في بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد
الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان الماخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه
في محله فيكون كل من الامرين مستعملا في معنى غير المعنى الاخر لكون كل منهما فردا من الطلب غير الاخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر اتحاد المطلوب فيهما
وذلك لا ينافي حصول التاكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين وح فما اورد عليه من انه ان اراد ان مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيدا بالزمان
الاول والثاني بالثاني فهو ظاهر الفساد وان اراد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول فلا يفهم منه طلب ذلك الا بالالتزام بخلاف
الامر الثاني فانه صريح فيما دل عليه الاول بالالتزام فبيان ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التاكيد اذ لا منافي التاكيد اللفظي لان السامع ان تلك
لا يقع في المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسبما قررناه في بيان مراده مضافا الى ما ذكره من الوجه الثاني
وعلى ظاهر كلامه على صحته فاسد فانه ان اريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالته على ايقاع الطلب في ذلك وعلى

من او ضافه من الوجوب والندب مع الاداء و
القضاء وان الفرق بحسب
حصول الفعل بالفعل هو
وقوع الفعل بانيها فيه
الى كل منهم على القصد
ختم نجيم

التكليف كما اذا تعدد م

اتيان مرة

اتيان المأمور بالمطلوب فيهما اما الاول فظ ايضا اذ لا يعقل الا لتأكيد على وقوع الطلب الا في الحال ولا دلالة فيه على حصوله في الزمان الثاني والثالث
بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر للانشاء انما يوجد بمجرد ايجاد صيغته للانشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه والثاني فكون الدلالة المذكورة
عليه في الاول على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة الامر على خصوص شيء من الامرين وانما يدل على طلب الفعل
في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على الاطلاق على القول بكون الامر للفور ايضا وما ذكره من عدم جريان ذلك في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامر
المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير متجه ايضا اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المتشخص به هو الاختلاف الفعلي دون
العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايرا للآخر لزم تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضي باتحاد الفعلين كما لا يخفى
ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي رأسا على التقدير المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان المأخوذ في التأكيد اللفظي اتحاد معنى اللفظين
المكررين سواء اتحد اللفظان كما في زيد زيد او تغايرا كما في والفتى قولها كذبا ومينا وليس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه بان
بل المحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص كل من الانشائين مغايرا للآخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاما والموضوع
له خاصا كما هو مختار المتأخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للاول فان اريد في الايراد لزوم ذلك عليه في نظائره
من الانشاء فهو عين مقصود القائل وان اريد نفي التأكيد اللفظي رأسا كما هو ظ الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسبما عرفت ويمكن الايراد على التعدد
بان الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعددا ومعه يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني
مثبتا لتكليف جديد وكان القصد به اداء المطلوب الاول من غير ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامر ليتعدد جهة التكليف بازائه كان ذلك
تأكيدا للاول حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من
كون الثاني مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس حيث يقول بتعدد التكليف ويجعل المستفاد من كل منهما واجبا غير
الآخر فالايراد المذكور ساقط حيث بعيد وضوح المقصود نعم قد يدعى عدم رجحان التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس لاختلاف المعتبر
عند التدقيق فيتجه الايراد الا ان الظ فساد ذلك ايضا لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال
عليه متعددا غير مفيد في المقام مع اتحاد التكليف الثابت بهما فان ذلك مما يقضي بتعدد الثابت مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتأكيد في
المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء الاشارة ونحوها فان نحو هذا هذا مشيرا الى شيء واحد من التأكيد وتعدد الانشائين من جهة
تعدد الآلة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني مؤكدا للاول وذلك ظ هذا وقد ظهر مما قررناه من حجج القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه
مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقف بينهما وضعفه ظ مما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا
منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجح للتأكيد هنا
كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المأمور به بالامرين المفروضين معبرا
بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني متجها لشيوع عطف التفسير في الاستعمالات وورود في كلام الفصحاء الا ان
البناء على التعدد اوجه اما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال ومثل ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفا
والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب
اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والآمدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتأخرين على ما يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي
الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكى القول به عن البلخي وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخير الاقوال المذكورة اوسطها لظهور اللام
في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة العرف عند عرض المثال المذكور عليهم
عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه احتج القول الاول بقضاء العطف بالمغايرة واولوية التأسيس من التأكيد
ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايضا بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية فقد يكون المعهود غير
المذكور اولا وضعف الجميع ظ فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهد واتحاد المطلوب في المقامين اقوى من
ظهور الامرين المذكورين في التعدد حيث كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات
بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي الاستعمالات
ارباب البلاغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة رأسا فان الواو من انواع واو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه
هشام في المغني وهو وان كان بعيدا اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في
المقام اذ ليس ذلك من عطف الشيء على مرادفه في كثير من صور الامر الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول
بالوقف فانه مبني على تقاوم الوجهين المذكورين في تنافيهما فيتوقف في الحمل ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة بالاخذ باصالة عدم
تعدد التكليف هذا كله اذا لم يقم شاهد على وفق ما هو الظ من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاعتضاد الظ بذلك ولو قام الشاهد
على خلافه فان كان الظهور المفروض فيما هو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدد
او الاتحاد بعيدا نظرا الى ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم التوقف ويرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد

ما عن على النعلة (؟) ولا الغار ولما مى قيام الشاهد

حسب ما ترانا مهم

حسب ما مر الثانية ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا متفارقين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او ح
اما مع تعدد السبب فلا اشكال في الحكم بتعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا
كان صدورهما عن الشارع في زمانين نعم لو قام هناك شاهد على التعدد فاتبع ذلك واما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظاهر الامرين قاض بتعدد التكليف كما
هو الحال في الامر المتعدد وافي العرف لكن ظ الحال في اوامر الشريعة بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم
بالاتحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصا في الخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منهما ح تاسيس وبيان الحكم بالنسبة الى المخاطب وهذا ٢
الوجه هو المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب ولا فرق بين ان يكون السبب في احدهما معلوما او يكون مجهولا فيهما نعم لو قام في المقام شاهد
على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالثة ان يتعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدده سواء كانا متعاقبين
او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معا كالامر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس والامر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني ناسخا
للاول فان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه اذ المفروض اتحادهما في الوجود ومن البين
ان المامور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان فهم العرف بهم شاهدا على ذلك
على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسب ما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه
نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اخذا بظاهر العطف
نعم لو كان الاول مقيدا منكرا والثاني مطلقا معرفا فالظ الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق
منكرا مقدما والمقيد معرفا باللام متأخرا فان كان نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظ انه كالصورة المتقدمة من غير
اشكال واما اذا كان المقيد نحو قوله واعتق الرقبة المؤمنة ففي الحكم بالاتحاد نظر والفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر وظ العطف قاض بالتعدد
لكن الحكم بمجرد ذلك لا يخ عن تامل ويجعل ذلك من قبيل التبيين بعد الاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب منه فمندرج الاحتمال تحت ذلك
الاولى والا فلو كان بينهما عموم من وجه فقضى ذلك تعدد التكليف الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وح فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما
بوجه من الوجوه اما بتقييد كل من الاطلاقين بالاخر فيكون بمورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول فيه في محله وقد يجعل اتحاد السبب شاهدا على
اتحاد التكليف هنا كما في العموم والخصوص المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد اخر ثم ما بعيّنها اذا ورد من الشارع
اوامر عديدة وكان الثابت بها تكاليف متعددة بان لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكدا للبعض مع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقضي الاصل الحقيقة
يقوم دليل على الاكتفاء به تفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين ومفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما
ان يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين وتساو او عموم
مطلق او من وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعددا او متحدا او لا يكون السبب معلوما في الجميع او البعض ثم انه اما ان
يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك
مقصود اخر يحتمل انضمامه اليه نعم هنا صور لا بد من ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلا للتعدد والتكرار ولا ريب ح
في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذ اعلم كون المقصود من كل من الامرين مجرد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال
ايضا في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين اتحدا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في الاخير
وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة وفي الاخير يتحد الاداء وان تعدد التكليف والمكلف به ايضا في الجملة ولا اشكال ح في الاكتفاء بالاتيان
به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل يحصل الحكم بتلك الاوامر بمجرد حصول الفعل سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك
الاوامر او امتثال بعض معين منها بل ولو لم يعين شيئا منها او لم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق
الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة اولا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها نعم لو كان المقصود من الامر
حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع البعض الباقي او لم يلاحظ امتثال خصوص
شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا لله تع في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع اما في الثانية فهو
امتثال للامر الملحوظ قطعا واداء المطلوب بالنسبة الى غيره من غير قصد الامتثال فان قلت اذا كان العمل عبادة وكان المقصود من الامر به تحقق الامتثال
والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان
الملحوظ خصوص تلك الامر الوارد او غيره على وجه لا يندرج في البدعة لتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وان لم يتحقق
معه امتثال خصوص ذلك الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال المخصوص بشيء من تلك الاوامر وان تحقق
الامتثال للامر في الجملة ولا منافاة نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة
الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايضا كذلك نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها وتظهر الفائدة فيما لو
نذر امتثال بعض تلك الاوامر ايجابيا وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب
وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة الامر الندبي من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من اداء من جهة تعلق ذلك الامر به ولا يقضي ذلك

المذكور م

التكليف م

م حصول الجميع بفعله لما يكون الامتثال في مقتضيا لها التكثر الا ان يقوم دليل على خلافه اذ انا لا سلم في ذلك الى نباتي تعدد الفعل على حسب الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل م

[illegible]

بما يزيد على جهة الاستحباب الا انه متصف بالوجوب وان لم يوقعه المكلف من جهة وجوبه اذ فيه من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب وعلى هذا لو اتى
به امتثال الامر كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ما يفعله المكلف له على كل من جهتي الوجوب والاستحباب يعني من جهة رجحانه المانع
من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لا
لاقتضاء احد هما جواز الترك بحسب الواقع واقتضاء الاخر المنع منه واذا تقررت المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لاتيانه
فقد يتوافق الوجهان كما اذا لاحظ في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد ادى الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لاحظ امتثال الامر الندبي
اختلف الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب واداؤه على جهة الندب لاتيانه به بملاحظة الامر الندبي خاصة فان قلت ان الامر الايجابي
المتعلق بالفعل قاض بانشاء وجوبه كما ان الامر الندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم اجتماع الحكمين المفروضين فكيف يتصور تعلق الامرين به مع
المنع من اجتماع الحكمين المتفرعين عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي والندبي ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم وعدمه
واما وجوب الفعل بحسب الواقع او ندبه فهو مما يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره وح فان الانشائين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه اذ لا مانع من
ان انشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافي انشاء طلبه بانشاء اخر على وجه مانع منه من جهة اخرى ولكن
بالنسبة الى التدافع بينهما انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب طاعته عقلا او
شرعا فيتفرع على الانشاء الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني رجحانه على نحو يذم تاركه وعلى انشائه الثاني الندب المصطلح اعني رجحانه على
نحو لا يذم تاركه فيلزم ان يتوارد السلب والايجاب على مورد واحد بل نقول انه ليس مقتضى انشاء الطلب الندبي عدم المنع من الترك حتى يكون منافيا لحصوله وانما
مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا مانع من ان يحصل هناك رجحان
اخر للفعل بالغ الى حد المنع من الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب اخر ومن جهة اخرى لم يزاحمه ذلك لما عرفت من عدم اقتضاء الطلب
المذكور لعدمه وح يتصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة و
اما الندب فانما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع
ملاحظة الجهة الندبية ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وبين ما يقتضيه انتفاء المنع من الترك المقتضي
للندب فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل الا من جهة انفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع من الترك
والاخر جوازه لما عرفت من انه انتفاء الجواز ليس من لوازم المنتسب الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت من عدم
لزوم الاستحباب للطلب الندبي اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضي الى وجوبه كما هو المفروض في المقام فاقصى الامر حصول الجهة الندبية في الفعل و
عدم حصول الندب بالفعل لنزاحم الوجوب وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهة
في ذلك حسب ما يجيء الاشارة اليه في محله فيندفع بذلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما ستفصل القول فيه من بيان فساده ا
ان مقتضا الوجوب هو رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى الحد
المذكور نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح و
ليس في محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه او جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما لا يخ لا اشكال فيه واعلم ان الاوامر الغيرية المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود من كل منها التكاليف المتعددة الا انه لا يتصور مانع من صل هذا
الى ذلك لغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الغرض بها من جهة كل واحد منها ادت تلك الطبيعة لاجل الكل
تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات او اتى به لخصوص الجهة الواجبة اداء
وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدد غاياته مع وجوب الجميع او استحبابها
او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شيء منها اذا علم حصول الجهة المرجحة في
الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون واحد من تلك الجهات موجبة يتصف الفعل بالوجوب وان كان الباقي نادبة
ولو اتى به بملاحظة الجهة الندبية خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من الجهة المرجحة له مما دون الوجوب حسب ما مر بيانه ويجري
ما ذكرناه في المندوب والمندوب اذا لم يشترط في اداء المندوب ملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق الندب وما تقرر انه اتى به مع الغفلة
عن تعلق الندب به فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه بل الندبية في نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي ادا للواجب بالنسبة الى المندوب
وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه ثانيها ان يتعلق الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصود
بالطبيعة على سبيل الاطلاق وح فهل يكون تعدد الاوامر قاضيا بتعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به ليتوقف امتثال الامر الاتيان
الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر فلا يكون الاتيان بها مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان وهذه المسألة وان لم
يعنونوا له بحثا في الكتب الاصولية لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في تداخل الاسباب في الغسل وما احتجوا به على التداخل
علاقته في ذلك المقام والظ كون تعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب
الامر وظاهرهم لم يرتفع الدين لم يبلغ عليه الا فرق بين ما اذا علم اسباب تلك التكاليف ولم يعلم شيء منها او علم السبب في بعضها دون البعض

^ الفعل البالغ الى حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحانه

دنا انا اعلم الجاد

وما اذا علم اتحاد اسبابها او اختلافها ولذا كان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر فالاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في
الاداء الا ان يدل دليل على الاكتفاء به فقضية الاصل كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب ما يفهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد
ضم بعضها الى البعض كون المطلوب في كل منها مغايرا للمطلوب بالآخر فيفيد بذلك طلب كل منها وقد اخذ في التكاليف الثابتة بالاوامر ونحوها
من الالفاظ حيث ان فهم العرف حجة كافية في اثبات ذلك واما في التكاليف الثابتة بغير اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل
القائم عليه فان دل على كون المكلف به في كل منها مغايرا للآخر فذاك وان لم يقم دليل على مغايرة المكلف به فقضية الاصل قاض بالاجتزاء بالفعل
الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك والتحقيق ان يقال انه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به في حصول الامتثال والاشتغال اليقيني
بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع تعدد الافعال على حسب تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هي
الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للاخرى صح اداؤهما بفعل واحد وان كان الواجب هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الآخر لم يصح الاكتفاء
بفعل واحد في ادائهما وحيث ان الواجب هنا دائر بين الوجهين توقف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول
باصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق في المقام ليتمسك في نفي التقييد بالاصل المذكور ومع دوران الامر بين
تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للاصل بشيء من الوجهين اذ كما ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الاصل عدم تعلقه بالمطلق
فاللازم حينئذ هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتأخرين في بحث تداخل
الاغسال قضاء الاصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في
ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك في ذلك بامرين احدهما الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الاصل وغاية ما يثبت في المقام
تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما ان
امتثال الاوامر حاصل بايجاد الطبيعة نظرا الى اطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيحه ان مؤدى الاوامر حسبما قررنا انما هو ايجاد الطبائع المطلقة
المعراة من التقييد بشيء من القيود فهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الاتيان به اداء للمأمور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها
ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد من تلك الاوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به
وكون المطلوب في كل منها مغايرا لما يراد بالآخر فمواد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبائع المطلقة القاضية بالاكتفاء للجميع بالاتيان بمصداق
واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الاوامر في ضمنه الا ان صريح فهم العرف يأبى عن ذلك الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر لنا من اللحم ثم
... منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف الا كون المطلوب بالثاني هو المغاير للاول فاذا كان الحال كذلك في الامرين المتعاقبين كان الامر في
غير المتعاقبين ايضا كذلك اذ لا يتفاوت الحال فيهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو مفروض البحث ففهم العرف حاصل هنا ايضا بعد ملاحظة الامرين
معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة قيدا في المطلوب بكل من الامرين المتعلقة بالطبيعة وذلك والاوامر
التقييد انما يستفاد من تعدد الامر والتكاليف ثم في تعدد المكلف به حسبما بيناه فيكون التقييد مخالفا للاصل مدفوع بان الاطلاق غير مفيد
في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فان الاصل لا يقاوم ظاهر اللفظ ثم لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ
لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضده ملاحظة الاوامر الواردة في الشريعة فان معظم التكاليف مبنية
على تعدد المكلف به كما اذا امر بدفع درهم الى الفقير ثم امر بدفع درهم اليه وهكذا فانه يلزم بدفع دراهم على حسب تعدد الاوامر منه ولا يكتفي بدفع درهم
واحد عن الجميع قطعا وكذا لو فات احد اليومية مرارا عديدة لم يكتف في قضائها بصلاة واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء ايام
من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه وكلها امور واضحة لا خفاء فيها بل لو اريد
الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص او اجماع وكان ذلك خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك للمقامات
اقوى شاهد على ما ذكرناه فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما قررت فيكون مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة
المطلقة من غير ان يجيء فهم التقييد المذكور اذا لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن اسناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الآخر فان تعدد الايجاب
قاض في تعدد الواجب بتميز كل منهما عن الآخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الآخر فلا يصح الخروج عن عهدة التكليفين الا باداء كل ... على
ما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت من ان البيان ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام وان استند ذلك الى ضم احد اللفظين الى الآخر
ولم يكن كل منهما مستقلا في افادته بل لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين ايضا لكون كل منهما مستقلا في ايجاب
الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهته وقضية ذلك تعدد الواجبين المقتضي للزوم الاتيان بهما كذلك حتى يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين
وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه كل من الامرين بل هو مستند الى ما يفهم من كل
من اللفظين غاية الامر ان يكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين ثم ثانيهما ان تعلق الامران او الاوامر بطبيعتين مختلفتين ...
ان كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما قرر في الصورة السابقة اكتفى هنا ايضا باداء تلك التكاليف بالاتيان بمورد الاجتماع لصدق
حصول المكلف به بتلك التكاليف باداءه ولا اشكال ايضا في رجحان مراعاة التعدد في الاداء ولو صرح بكون المقصود الاتيان بكل من تلك الطبائع
بايجاد مستقل لا باجتماع اداء الآخر به لا يحصل حينئذ قبل التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا

بينما خلاف في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسألة المتقدمة فنقول فيما تعدد التكليف فيه بانّ
تعدد المكلف ولزوم تميز كل منهما عن الاخر في الايجاد فاقتضاء ذلك في المقام اولى من تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين بما لا مع الترتب
انما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به تعدد الاداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الاخر وقد ظهر من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة
الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الاخر في الايجاد مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا ايضا بل الظاهر انه لم يعرف في المقام
ارتفع منه هنا لا سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام ايضا والوجه في القول به ما مرت الاشارة
اليه وقد عرفت ايضا ظهر ما قلتناه وينبغي التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صورة واحدة لم يقض تجزي ذلك
بتضادهما في الفرد فيكتفي بايجاده مرة في ادائهما بناء على القول بالتداخل كان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم بانه راجعهما في
طبيعة واحدة او العلم بتضاد الطبيعتين في مصداق واحد واما لو لم يثبت ذلك كتضاد الزكوة والخمس على تحرى واحد او صدقة واحدة منهما مع
سائر الصدقات او صدقة مع اداء الدين وكذا تضاد زكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تضاد سائر الحقوق المالية كالاجارة وثمن المبيع ومال
المصالحة والقرض وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تضاد صلوة الصبح ونافلتها وتضاد احدهما مع صلوة التلوات وغيرها مما يوافقهما
في الصورة فلا اشكال في بطلانها القول بالتداخل التسبب الهادي لذا لم يقل احد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال
ايضا فانها طبايع مختلفة متباينة وغير راجعة المصادفة وان كانت متحدة بحسب الصورة فهي اذن خارجة عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض اعاظم
الاعلام من ادراج ذلك في مورد التداخل ليس على ما ينبغي وقع القول بالتداخل في مسألة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول بمبني على اتحاد
تضادّ تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة واحدة ليتحقق جهة التكليف بها مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول
بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات
او بطبايع متصادقة في بعض المصاديق او جميعها واذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل
ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد منها ويقع في المقام من التمثيل بدفع دينار زيد
عرفت انه ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد مجزيا عنهما واما اذا كان
متعلق المفهوم الذي يتعلق الامر به كليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا امر بدفع درهم الى فقير ثم امر بدفعه الى اخر هكذا
فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تعلقا بمفهومين متصادقين في الصدق جاز اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة
اليه فاو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع المنذور اليه ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا
للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء
درهم واحد اياه واحتسابه عن الكل لو كان المنذور في كل منها النذور والملتزم بعضه دفع درهم عليه وقد عرفت وهنه ومنها الفقر لفهم العرف ولو كان
اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما كما اذا قال اتي بفقير واتي بعالم وقال اكرم فقيرا او زوجا عالما فاتفق هناك فقير عالم ففي الاجتزاء
بالاتيان به فيهما نظرا الى حصول الامر بفعل واحد ولزوم تكرار الفعل ولو بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك يتبع مسألة التداخل وانما يجيء
الاشكال من جهة احتمال اقتضاء المقام يكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم اشتغالها في المقام لا بد من التكرار حسبما فصلنا القول فيه رابعها
انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او ان الامر بعكس ذلك وهذه المسألة قد اشار اليها جماعة
من المتاخرين وما قررناه من المسألة المذكورة هو عين تلك المسألة في بعض الوجوه ولتوضيح الكلام فيها حتى يتبين به حقيقة المرام فنقول ان المراد
بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب نفي
او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استلزم ذلك ... انفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى ... وبعض الموانع
او فقدان بعض الشرائط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث السببية والتأثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سبب واحد فلا يتفرع
على تلك الاسباب الا حكم واحد بل يحصل اداؤه بفعل واحد وان اريد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة ومطالبات
متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد لانها بفعل واحد فيكون
فقد يطلق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيثية ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها ويكون الثمرة في تداخلها من جهة تعدد
الاسباب الموجبة لها والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقتضي تعدد المسبب في الخارج او لا فيتم
ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون
المكلف به واحدا او متعددا ايضا لكن يتحقق حصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسألة المذكورة بعينها الا ان المفروض
هنالك اعم مما هو المفروض هنا حيث ان المفروض هنا تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك فان الاول هنالك فعل واحد سواء
ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل مؤكدا للحكم فينظر الى تعدد جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان
قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك
الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند حصول المشروط بذلك الفرض

ثلاث العادة درهم
دينار ازيد

القول فيه ثانيها ان
يلحض ... بنوان
كان الفعل الذي
بعد الاسباب المفروضة
... قابل للتعدد ... مع
ولا اشكال في كون
المطلوب ...

كون الاصل

كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الحاصل باداء مرة وان ظهر كون كل منها سببا تاما فالكلام يجري في تعدد التكاليف يقتضي ذلك من تعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او تعدد يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اخذا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وما يتمسك به في مقابلة الاصل مدفوع بما سياتي بيانه وعن بعض افاضل الاعلام ان الاصل تعدد الاسباب مط واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق عليه الاصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كل باب لم يخالف فيه سوى جماعة من المتاخرين وقد تسند لدى الفقهاء الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المتلقيات ولم يخرجوا عنه الا لدليل واضح واضطراب الاخبار كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الروايات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب عدا نزر قليل مستند الى ما قام عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس في شيء ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء ولا اختلاف في الذات فليس الا لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة قابلة لجعلها للفائتة وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه ومثل ذلك حاصل في كل ما يدعى فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الاسباب التي يختلف بها النسبة واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع قائم في الكل ومنها ان ظاهر الاسباب المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ اختصاص كل سبب بمسببه فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الامرين ومنها ان الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثاني غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه كما هو الشان في سائر الاسباب الشرعية بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلوب بالاول ضرورة حصوله بالسبب الاول فيلزم تعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مطلقا غير واضحة بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب المذكورة تكاليف متعددة واريد اداؤها بمصداق واحد كما هو ظاهر من ملاحظة موارد ما ذكره من الجريان عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا من ثبوت تعدد التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فبما اشرنا اليه من ان تعدد التكليف هو القاضي بتعدد المكلف به حسبما بيناه ثم ان ذلك من ملاحظة الامثلة التي ذكرها المستدل قد بين ترى حيث مثل له بالصلوة المنوية من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات والصلوة وصلوة الطواف والفريضة المتوافقتين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع ان اندراج اكثر ما ذكره في مورد التداخل محل كلام وقد مرت الاشارة اليه فكيف يثبت به ما نحن بصدده من تعدد السبب واما في الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الاخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المكلف به نوعا واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فاريد اداؤهما باتيان واحد والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الاخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض وقوع احدهما في بعض الفروض فلا يقع الاخر واذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكل من الامرين بذلك كان مورد البحث ومعه فما كان التداخل في الصور نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع ثم لم يقم دليل على التباين وامكن اعتبار الامرين بعض الاختلاف فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به ان اعتبار مجرد الاضافة والنسبة لاجل الوجه قاض بعدم صحة ضم الاخرى معه فهو في محل المنع غاية الامر ثبوته في بعض الفروض بما قام الدليل على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد ما الامر في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية ثم مع ذلك يتم الامر من غير حاجة الى مراعات الاضافة والنسبة كما اذا قال اكرم هاشميا واكرم عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما الرابع فبان دعوى الظهور المذكور على اطلاقها في محل المنع نعم تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع ظهور عدم ارادة التاكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف منه بمجرده محل تامل بل الظاهر عدمه الا ترى انه لو قيل ان البول سبب لوجوب الوضوء والريح سبب لوجوبه لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين اذ الظاهر ان يكون كل منهما سببا لوجوبه في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب لوجوبه وقد يناقش في العبارة المذكورة ايضا بان ظاهر لفظ السبب يقتضي فعلية السببية وهو لا يجامع كونهما سببين لشيء واحد اذ مع اجتماعهما لا يكون السببية الا لاحدهما ويكون الاخر سببا بالقوة وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية الشرعية مع شانية التاثير قطعا بل مراعاة التاثير غير معتبر في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعها على سبب واحد كما هو ظاهر من ملاحظة موارده ما منها المثالين المذكورين ودعوى كون اطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محل منع ايضا على انه لا يجري ذلك فيما لو عبر عن السببية المفروضة بلفظ اخر خال عما ادعي من الظهور بما ذكرنا يظهر

او

المسببات عند تعدد م

ومن بال فليتوضأ م

هناك

من اثبات تعدد التكليف بحرم م

لي الاوم

هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان م

الباب

الجواب عن الخامس بعد فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب
عن المؤثرات فما ذكر في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني كاشفا للاول لا بد ان يكون مغايرا للمطلوب بالاول ضرورة تأخر المسبب عن سببه ليس على ما
ينبغي اذ لا مانع من كون المسبب الثاني كاشفا عن السبب الاول ايضا وايضا قد يكون مسببه تكليفا اخر متعلقا بالفعل الاول فيفيد تأكيدا للتكليف
به من غير حاجة الى تكراره فيتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقضي بلزوم تعدد الافعال المترتبة عليها بل يمكن تواردها
على محل واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو
الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد المكلف به وبتعدد الاداء حسبما مر بيانه فيما قررناه من المسئلة اما مجرد تعدد الاسباب مع عدم المكلف به قاض بتعدد
ثبوت تعدد التكليف فلا قضاء فيه بتعدد التكليف ولا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب بعد ظهور تعدد التكاليف ما يدل الدلالة
على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها على ظاهر او على ما ذكرناه من التداخل
في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلا او اجمالا او يحصل فيها مع عدم نية خلافه ولو نوى الخلاف مع نية
البعض فيدخل فيه الباقي تبعا ولو من دون نية خصوص شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بينها بكل وجوه والذي يقتضيه التحقيق في المقام
ان يقال ان المطلوب بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها ويختلف الحال فيه ثم ان اداءه اما ان يتوقف على قصد
وبنيته وانه انما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين انما يحصل باداء صورته من غير توقف له على نيته فلا بد من الحكم بالتداخل فيه مع عدم توقفه
على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كان احدهما عبادة توقف حصول الامر على قصد القربة فلو نوى
القربة باحدهما وغفل عن الاخر حصل اداؤه ايضا مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقا من عدم توقف العبادة
الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد فلا ولذا قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم قصد
الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما يأتي به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب به فغاية الامر في المقام ان
يحكم بعدم صدق الامتثال بالنسبة الى العبادة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة وقوعها مسقطا
للواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة من جهة مصححة له وان لم يحصل بها الامتثال الامر الخاص بتلك العبادة امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل
في بادي الراي عدم وقوع العبادة المفروضة اذ المقصود من العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المقررة
بل ومع القصد الى عدم ادائها ولا يخلو بعد التأمل هو الاول واحسب ما تقرر في الوجه بعينه لو اريد امتثال الامرين ترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك
على قصد التقرب من الجهتين وفي الاكتفاء بالنية الاجمالية مع عدم التفطن للتفصيل وجه سيما اذا علم تعلق امرين به ولم يعلم خصوص شيء منهما
فاتى به من جهة تعلق الامر به كائنا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصده ونيته كما في الغسل فان قصد قاصد به توقف على نيته والا كان غسلا
محضا وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصدها يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف
ايقاعهما على قصدهما ولو نوى به احدهما وقع به ذلك دون غيره سيما اذا نوى عدم وقوع غيره فلا يبعد الخلاف بناء على القول بالتداخل الا بالنسبة
الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان الاغسال من هذا القبيل فلا تداخل بعد
القول بعدم مباينتها كما هو الظاهر الا مع قصد الكل نعم لو تم الدليل على الاجتزاء بغسل واحد عن الجميع ولو من دون قصد اتبع ذلك كان مخرجا
عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الاخر فان نواه او نواهما معا وقعا معا والا وقع الاخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول على اداء الفعل ثانيا
مع القصد اليه سادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين ولو في بعض
المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام
اما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على المباينة
ومنعه جواز التداخل حتى يتبين التصادق او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيجري لما في بعض الامرين وجهان
المختار هو الاول نعم لاحتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدمه
فيبنى على جانب التداخل على اجتماع المطلوبين في ذلك الحكم معه بالفراغ ومجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف
حينئذ ايقاع مع قصد الامرين باداء حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله فان قلت لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل
لمجرد اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد كان ذلك قولا بالتداخل ولا يصح انكاره ممن ينكر اصالة التداخل
في هذا المقام بمقتضى الاصل حسبما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليتجه ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل انما
هو في تعدد الواحد والاجتزاء ببعضهما وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ومع احتمالها لا مجال
للحكم بالاجتزاء عن التكليفين بادائه وما ذكر من ان الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل فلا مجال لانكاره موهون جدا لوضوح الفرق
بين الاتيان بفعل واحد ليقوم في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد والمنكر للتداخل لا يمنع
من الثاني وانما يمنع الاول لدعوى فهمه تقييد الطبيعة المطلوبة بكل من الامرين بغير ما يؤدي به الاخر كما في قوله جئني بهاشمي وجئني
بعالم فان المنكر للتداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجتز عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعا فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين

لانقضاء كل من الامرين

لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما يؤدى به الاخر فيجرى حينئذ الاجتماع عن احد الامرين من كليهما فان قلنا لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير من المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلنا مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في مصداق واحد كما اذا قال اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال المباينة بين العنوانين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بقضاء الاطلاق ثم انا نقول انه اذا تعلق امران بالمكلف كان المطلوب بهما متحدا في الصورة فهل يتوقف اداء المأمور به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما ياتي به الى خصوص احد الفعلين او يكفي الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والصحيح في ذلك التفصيل حسبما نقرره انشاء الله وتفصيل الكلام في ذلك ان متعلق المطلوبين المتحدين في الصورة اما ان يكونا متفقين في الحقيقة ليكون المطلوب بالامرين فردان من طبيعة واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون انصراف تلك الصورة الى كل منهما منوطا بالنية بحيث يكون كل منهما منوطا بقيد لا يحصل الا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة او الخمس واداء ركعتين على انهما فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافه الى الاخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بخلاف كونه زكوة لافتقاره الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا على ضم القيد لا ينصرف اليه بدونه وعلى الاول لا بد في حصول البراءة من اي من التكليفين على انضمام نيته ولو اتى بالفعل مطلقا بطل ولم يحتسب بشيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين وايضا فاما ان ياتي بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وتم المطلوب وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين او احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين مفاد الامر باتيان الطبيعة مرتين ويكون احدهما مطلقا والاخر مقيدا فعلى الاول لا بد من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الامر نظرا الى ان المطلوب بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك دون ضم النية الى كل منها لينصرف بها الى ما هو مطلوب الامر نظرا الى ان المطلوب بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لميت مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين اخريين لميت اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد عرفت في الصورة المتقدمة عند ورود الامرين وجوها اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف الى جهة الاطلاق نظير ما مر في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به ليتعين الفعل الواقع له او يتم مع الاطلاق ايضا فيحصل امتثال الامرين ان اتى به مرتين والا كان امتثالا لامر واحد وجهان والاظهر بمقتضى القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض حصول المأمور به على حسب ما تعلق الامر به فلا بد من حصول الواجب وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجبا مستقلا في نظر الامر اذ لا تامل في حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الاخر نظرا الى حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انه لما كان التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور لاتحاد صيغة الامر المتعلق بكل فعل هو امتثال لذلك الامر مضافا الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا يجدي ذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء الواجب فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت لا عبرة في المقام بتعدد نفس التكليف المفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع تكليفا واحدا في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة واحدة او صيغتين فاذا تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضا وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين المقامين والا كان عدم امكان التعيين قاضيا بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوما قضى ذلك بحصوله في المقام وايضا من الظاهر كون المطلوب بالامر هو اداء المأمور به وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطا في اداء الواجب تم ما اشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعا فلا يتم ذلك بالنسبة اليهما مدفوع بما عرفت من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالا للخصوص من الامر المخصوص منهما فلا دليل على اعتباره فان قلت لا شك انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما ياتي به اولا الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسبما تقرر في الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانيا فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يتم في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة

الى خصوص

معين فريض / والصوب / كذا بخطه

الحكم متعلق بها فعلا كالزكوة والنذر او مختلفا فان كان المطلوبان طبيعتين مختلفين فاما ان يكون

الى خصوص كل من الامرين ولا يتم ذلك فيما اذا اتى باحد الفعلين كذلك ولم يتمكن من الاخر ونحوه كما يتفق كثيرا اذ لا يمكن صرفه الى الخصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام غير متصور ايضا اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المحصل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مفاد العبارتين فكما انه اذا اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعا فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك ذاتا لخصوص ما امر به في كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في اداء الواجب فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الاخر وان لم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة وليس من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين فلا يستشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين المفروضين بعد الاتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمة من خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الابهام اثبات لحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو كما ترى فلا بد من القول ببقاء الامرين معا فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين في محله فيسقط احد الواجبين الثابتين في الذمة وثبوت الاخر فيها كذلك بعد ما حكم بثبوتهما معا وعدم صحة الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لانقلاب كيفية الاشتغال ح فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل من الواجبين غير بريئة من خصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بريئة من احدهما فح فهل يتعين عليه الاتيان بالاخر على نحو الاجمال او يتخير بين ان يعينه اداء لخصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب في الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء لكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما اتى به ثانيا تعين له وقد ينصرف حمله الاول الى الاخر

فان قلت انه لو كان احد الفعلين المفروضين واجبا والاخر مندوبا واتى بالفعل مرة لم يصح الحكم بسقوط احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل الاطلاق حسبما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب والندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسبما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا اوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم اخر اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه لا يشك احد من اهل العرف في صدق الامتثال وحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه ظاهر ايضا فان قضية اطلاق الامر حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة حسبما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيل من عدم انصراف شيء من الفعلين الا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعا وهو كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج امرا دائرا بين الامرين فان قلت ان الوجوب صفة خارجية لا بد له من متعلق متعين في الخارج يتبعه فيه فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين قلت وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف فكما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف ولا مانع ايضا من كون احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض على عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق بالفعل ملحوظا الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين خارجا في لحاظ العقل تبعا لوجود الفردين اذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود احدهما الصادق على كل منهما قطعا فلا مانع من ان يكون ذلك هو متعلق الوجوب فيكون الوجوب قائما به والواجب حاصلا بحصوله ويرشدك الى ذلك انه اذا اوجب السيد على عبده احد فعلين وندب عليه الاخر من دون تعيين فاتى بهما معا كما اذا اوجب عليه دفع احد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الاخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب في تحقق الامتثال كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب في البين وليس الحال فيه الا على ما قررناه فظهر بذلك انه لا يتصور مانع من حصول الوجوب في الخارج على نحو لا يتخصص متعلقه بل يكون امرا مطلقا دائرا بين فردين او افراد وليس القول به حكما بوجود شيء في الخارج على سبيل الابهام بل ذلك اعتبار متعلقه على الوجه المفروض نحو من التعيين بالنسبة اليه لصحة حصوله على الوجه المفروض وعلى غيره حسبما بيناه ولا مانع ايضا في المقام من جهة ابهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب واذا المفروض تعلق الامر هنا بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة واحدة ومجرد دوران حكم الفردين بين امرين لا يقضي بابهام الفعل الواقع اذ المفروض عدم قضاء ذلك باختلاف النوع ولا تقييد المأمور به بالحكم المفروض فليس الحكم الثابت في الامر قيدا في المأمور به حتى يكون اختلاف القيد قاضيا بابهام الفعل الواقع مع عدم تعين شيء منهما بل ليس المطلوب على الوجهين الا نفس الطبيعة المطلقة غاية الامر ان يكون تعدد الامر قاضيا بتعدد المكلف به وذلك غير قاض بابهام في الفعل الواقع كما هو ظاهر من ملاحظة الامر بايجاد الطبيعة مرتين نعم لو كان متعلق الامر طبيعتين مختلفتين او كان المطلوب بكل من الطلبين هو الطبيعة المقيدة بقيد مخصوص غير ما قيد به الاخر لزم التعيين لابهام الفعل الواقع من دونه حسبما مر الكلام فيه وليس المقام من ذلك قطعا لتعين الطبيعة الحاصلة في كل من الايجادين اقتضى الامرين وان حكمهما في كل منهما بين الوجهين ومتابينهما اذ لو تم ذلك لما تم فيما اذا اتى بالفردين دفعة واما اذا اتى بهما تدريجا فلا حاجة الى تعيين الواجب اذ الواقع اولا هو الواجب وذلك

لخصوص الواجب والندب فيه التكليف على نحو الترديد فقد عرفنا انه لا ... بل خصوص كل من الفعلين ثم

لانه بعد تعلق

نعم

لانه تعلق الامر الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الاتيان بنفس الطبيعة الحاصلة باداء اى فرد منها واجباً بحسب الواقع فيكون اداؤه اداء للواجب سواء
قصد به اداء الواجب او لا بل وان قصد به اداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد في اداء الواجب نعم لو نوى الخلاف عمداً وكان
المامور به عبادة اشكل الحال في الصحة من جهة التشريع فان قلت انه كما تعلق الامر الايجابي بالطبيعة المطلقة كذا تعلق بها الامر الندبي ايضاً وكما
يحصل اداء الواجب بالاتيان بالطبيعة المطلقة كذا يحصل اداء المندوب به فاي قاض من ترجيح جهة الوجوب حتى يكون ما ياتي به اولاً منصرفاً الى خصوص
الواجب من غير ان يكون دائراً بينهما ولا منصرفاً الى المندوب والى المندوب فلا وجه للحكم بالانصراف الى خصوص الواجب الا مع تعيينه بالنية قلت لا حاجة في
ذلك الى ضم النية اذ مع تعلق الامر بالطبيعة المطلقة يقدم جهة الوجوب نظراً الى اشتماله على المنع من الترك وخلو الندب عنه وقد عرفت في
المباحث المتقدمة انه مع حصول الجهتين المتقدمتين انه مع المفروضين يقدم الجهة الاولى فان الرجحان هناك بالغ الى مرتبة التأكيد غير بالغ الى
مرتبة التأكيد ايضاً في الثانية وعدم بلوغها الى تلك المرتبة من جهة لا ينافي بلوغها اليها من جهة اخرى فمع حصول الجهتين التنبيه فان قلت
ان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا تعلق الامران بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها على ما بين سابقاً من كون المطلوب اداء نفس الطبيعة من الجهتين
المفروضين وقلنا ح بحصول المطلوبين باداء واحد مع التصادق المؤدي بالوجوب خاصة وانما الندب هنا لجهة لا يقاع الفعل من غير ان يتصف به
الفعل واقعاً على ما مر تفصيل القول فيه وليس المقام من ذلك اذ المفروض كون المطلوب اداء الطبيعة مرتين احدهما على سبيل الوجوب والاخر
على جهة الندب فلا اجتماع للجهتين في شيء واحد حتى تقدم جهة الوجوب على الندب فانما الواجب هنا ايجاد والمندوب ايجاد اخر ولا يمكن
تعيين شيء منهما الا بالنية نظراً الى دوران الفعل من دونها بين الامرين قلت المتحصل من الامر في المقام هو مطلوبية اداء الطبيعة المفروضة
مرتين مرة واجبة ومرة مندوبة وبمقتضية ذلك وجوب المرة الاولى واستحباب الثانية دون العكس لصدق اداء الواجب بالاتيان بها اولا نظراً الى
حصول الطبيعة الواجبة فالحاصل من الامرين بملاحظتهما كون ما ياتي به اولاً واجباً والثاني مندوباً الا ترى انه اذا امر السيد عبده على جهة
الوجوب باعطاء درهم للفقير ثم امره باعطاء درهم اخر على جهة الندب فدفع العبد اليه درهماً واحداً لحكم في العرف ببراءة ذمته عن الواجب قطعاً واذا
لا يجوز احد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب كيف ولم يكن الواجب عليه الا اعطاء الدرهم وقد اتى به فان قلت ان المطلوب بكل من الامرين
متقيد بما يغاير المطلوب بالاخر ولذا تعدد المطلوبان في المقام ولم يصح حصولهما بفعل واحد فلا وجه للحكم بانصراف الفعل الاول الى الخصوص
الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه اذ ليس المط في المقام مطلق الطبيعة حتى يكتفى بصدقها في المقام بل لا بد من ضم القيد المعتبر
لتحقق به المغايرة المطلوبة قلنا انه لم يتعلق كل من الامرين الا بالطبيعة المطلقة غير ان المقصود بهما اداء الطبيعة مرتين واللازم من ذلك مغايرة
كل من المطلوبين ملاحظة مغايرته لاداء المطلوب الاخر لا ان يكون كل من وجوب الفعل وندبه قيداً في الفعل المطلوب حتى انه لا يؤدي الفعل من دون ملاحظة التعيين
المذكور وانه كاف في كون الاول اداء للواجب الثاني اداء للمندوب من غير حصول ابهام في المقام ليتوقف على التعيين وذلك لصدق
اداء الواجب به فيتعين الفرد الاخر لاداء المندوب والقول بان صدق ذلك ليس باولى من عكسه اذ يصح ان يقصد باداء المندوب به فيتعين
الاخر لاداء الواجب مدفوع بان صدق المطلوبين على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدلية قاض باداء الواجب بحصولها نظراً الى اندراج ذلك
الفرد تحت الطبيعة المطلوبة وح اقتصر على ذلك كان تاركاً للمندوب ولعله اداء الطبيعة الراجحة على وجه مانع من النقيض فيتخلص مما فرناه
ان تعلق الامر بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج فيكونا للمندوب هو بيان
الثاني فانه الذي يصدق عليه حد المندوب حيث انه الراجح الذي يجوز تركه فاللازم من تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض
وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك الطبيعة مقيداً بالايجاد الاخر اذ المتحصل من الامر المنع من ترك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرة كان
كان معاقباً قطعاً ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى ايجادها الثاني ثم انه يتفرع على ما ذكرنا امور كثيرة منها عدم
وجوب تعيين الذكر الواجب في اذكار الركوع والسجود وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الاخيرتين اذا اكتفينا بالاتيان بالتسبيحات الاربع
مرة وربما قيل بوجوب التعيين في المقامين نظراً الى البناء عليه في المسئلة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت وبوهنه خلو اخبار الباب عدم تعرض
احد من الاصحاب فيما اعلم لوجوب اعتبار ذلك فيهما مع انهما من اعظم ما يعم به البلوى وتشتد الحاجة اليها مضافاً الى جريان السيرة المستمرة على
خلافه بحيث كاد ان يحصل منه القطع بفساده وفي ذلك شهادة على صحة ما اخترناه في المسئلة المذكورة وعلى ما اخترناه لو سهى فاتى بالاول على
جهة الندب وقع واجباً وجاز له الاقتصار عليه ومنها عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكل يوم فاته من شهر رمضان اذ الواجب الصوم من
طبيعة واحدة ومنها انه لو كان عليه منذورات عديدة من افراد طبيعة واحدة اكتفى في ادائها بقصد اداء المنذور من غير حاجة الى تعيين
خصوص كل منها ومنها انه لو كان عليه ديون عديدة من جنس واحد على صفة واحدة فادى واحداً من تلك الجنس من غير ان يعين الخصوص
واحد معين منها حصل البراءة على قدر المؤدى من غير ان ينصرف الى خصوص احد منها وقد يشكل الحال في هذا المقامات فيما اذا تعلق حكم
خاص باحد الواجبين فاتى باحدهما على الوجه المذكور كما اذا كان قد نذر الاتيان بواحد معين منها او نذر على تقدير الاتيان به التصدق
على الفقير مثلا او كان هناك رهن بازاء احد الدينين او حل اجل احدهما دون الاخر بعد الدفع فهل يتوقف بالمتحقق ذلك على الخصوص
لدفع ذلك بالاصل ويتخير الفاعل او الدافع في التعيين وجوه وقد يقال بتعيين الاول فاعتبر الثاني لاداء الاخر فيتعين المطلوب للاول ولا يخ

تقدم الجهتين

المطلقة المتعلق للامر المطلق لايجابه وبه يتعين ذلك الامر الايجابي فيتعين الاداء الماتي به على تلك دا المفروض نظراً الى حصول الطبيعة

قد يحكم بالانصراف ... في خصوص ... الى الطبيعة ...

ذلك عن وجه كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ما لو كان عليه دينا على الوجه المذكور لرجلين فوكلا ثالثا في القبض فدفع الى احد الحقين
او كليهما من غير ان يعين شيئا منهما لخصوص احدهما وقد مر ايضا لو باع قفيزين من الحنطة بدرهمين واقبضه المبيع وباع اربعة قفيزا اخر
بدرهم من غير ان يقبضه فدفع اليه المشتري درهما من غير ان يعينه ثمنا لخصوص احدهما فهل يثبت خيار التاخير بالنسبة الى غير المقبوض
لعدم تعيين المقبوض ثمنا له او يبنى على اللزوم اخذا بمقتضى الاصل لدوران الثمن بين ربين المقبوض وينقطع الكلام في المجلد الاول
من جملة التعليق الموسوم بهداية المسترشدين على اصول معالم الدين ويتلوه المجلد الثاني في مبحث دلالة الامر
على الوحدة او التكرار واسئل الله الكريم المنان ان ينفع به اهل العلم والفضل والايمان وان يجعله خالصا
لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم وقد وقع الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع الثاني
من شهور سنة الف ومائتين وسبعة وثلثين والصلوة والسلم على محمد
وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
وكتبه مؤلفه المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد تقي
ابن المرحوم محمد رحيم عفى الله سبحانه عنهما
بلطفه وفضله العميم وحشرهما
مع مواليهما الاكرمين محمد
وآله الطاهرين

وصلى الله عليهم اجمعين بتاريخ ... خوشنويسی قلمی بجهت آنکه امثال ما ... که نسخه بکند ... نوشت ورا میرزا ابو محسن نام بود سر خواجه ابن حقیر ... انتفاع
الحاج میرزا محمد که مدتی بی کمال ... که مجاور قبر ... اشهد است سر او را نوشت مرحوم وا التماس کردم نسخه اخر الامر جواد کیفیخ توان
بدالله تا نسخه ... خان دوستانه آسانی
از حقیر شکر بد

مبحث ان الامر هل يدل على الوحدة او التكرار

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف المرسلين وافضل المتقين محمد المصطفى الامين وعلى سيد الوصيين وامام المتقين
علي امير المؤمنين وعلى اهله الطاهرين واولادهما المعصومين الائمة الخيار قوله الحق ان صيغة الامر قد تبرأ في المقام ان القائل بكون الامر
للمرة او التكرار قائل بكون المطلوب بالامر الفرد والنافي لدلالته عليهما قائل بتعلقه بالطبايع حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث
من غير دلالة على مرة ولا تكرار وليس كذلك بل يصح القول بكل من الاقوال المذكورة على كل من الوجهين المذكورين اذ يمكن ملاحظة المرة والتكرار
بالنسبة للطبيعة او الفرد فنقول اوجد الطبيعة مرة او مكررة او اوجد الفرد كذلك نعم ايجادها مرة او مكررة كمطلق ايجادها انما يكون بايجاد الفرد وهو لا
يستلزم تعلق الامر بالفرد وكذا النافي لدلالته على الامرين يصح له القول بكون المطلوب بالامر هو الفرد في الجملة من غير دلالة على الوحدة والتكرار
وهو ظاهر نعم القائل بوضع الامر للمرة او التكرار لا يقول بوضعه للطبيعة المطلقة ضرورة تقييدها عنده باحد القيدين المذكورين وهو غير القول
بتعلقه بالفرد ولذا لا يستلزم ذلك ان يكون القائل المذكور قائلا بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك بل قد يكون المقصود بالحدث نفس الطبيعة
المطلقة ويكون الدلالة على المرة او التكرار من جهة الصيغة وهذا هو الظاهر من القائل بالتكرار اذ لا وجه للقول بافادة مدلول المادة ذلك واما
القول بالمرة فيتصور على كل من الوجهين المذكورين ثم انه يمكن تقرير النزاع في المقام في بيان ما وضع له صيغة الامر على نحو ما مر في الاصل السابق
وهو الظاهر من كلماتهم في عنوان المسئلة ويستفاد من ملاحظة ادلتهم ومطاوي كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك في بعض المقامات ويمكن
ان يكون النزاع فيما يستفاد من الصيغة حين الاطلاق سواء كان من جهة الوضع له بخصوصها او انصراف الاطلاق اليه وهو الذي يساعده
ملاحظة الاستعمالات اذ القول بوضع الصيغة لخصوص المرة حتى يكون الامر بالفعل مرتين او ما يزيد عليه مجازا في غاية البعد بل لا يبعد

القطع بفساده

القطع بنفسها وكذا لو علق الفعل بالمرة بناء على القول بوضعه للتكرار بل فيه لا تكون المادة قابلة للتكرار فينبغي ان تكون تلك الصيغة مجازا اذا مما
فتم قوله وانما يدل على طلب الماهية اه يعني من غير ان يدل على ذلك فلا يفيد كون الماهية مطلوبة في ضمن المرة او دائما قوله فقالوا بافادتها التكرار
اه القول به محكي عن ابي حنيفة والمعتزلة الى الاستاذ ابي اسحق واصحابهم ان الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر في الافراد
المتعددة المنفصلة والظاهر من الدوام هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول والظاهر ان المراد بهما في المقام امر واحد فعلى القول به
يتحقق بكل من الوجهين ولا يبعد اختلاف الحال فيه على حسب اختلاف الافعال قوله ونزلوها منزلة ان تقول افعل ابدا القول بالتكرار يتصور
على وجهين احدهما ان يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقهما او خصوص المرتين ثانيهما ان يراد به التكرار على وجه الدوام وهو المحكي
عن القائل بالتكرار وحكاه السيد عن الغزالي والعضدي عنهم وهو الذي يقتضيه ملاحظة ادلتهم وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون التكرار
ماخوذا في المامور به على وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا به مكررا على الوجه المفروض ويكون عنوانا عن الافعال المتكررة فيكون كل من تلك
الافراد واجبا مستقلا يحصل بكل واحد منها امتثال الامر بكون الاتيان بكل منها واجبا فينحل التكليف المذكور الى تكاليف عديدة
وكذا الحال في الفعل الواحد المستدام اذا لوحظ تجزيه على اجزاء الزمان والظاهر بناؤهم على الثاني على حسب التكرار الملحوظ في النهي فان كل
ترك للمنهي عنه امتثال مستقل من غير ان يتوقف حصول الامتثال ثم ان المنصوص به في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون
ممكنا ونص الامدي بان المراد بالتكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلي ما يعم العادي فلو بلغ الى حد يتعسر الاتيان به جدا
بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما
وكيف كان فلو زاحمه واجب اخر لم يمنع احدهما من اداء الاخر بل ان كان الاخر مطلوبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا يزاحم الاتيان
به كذلك وان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح وكذا الحال في الاوامر المطلقة العرفية ويمكن ان يكون
ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين دالا على الدوام مقيدا بالاطلاق الدوام المستفاد من الاخر ولو كان احد الامرين مطلقا والاخر مقيدا
بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فجعلوها للمرة القول به محكي عن جمع كثير منهم ابي الحسين ايضا وكذا
عن ظاهر الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجهين احدهما ان يراد به المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فينحل الامر الى امر ونهي عن طلب ايجاد
الفعل مرة وطلب ترك ما زاد عليها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين
كان مطيعا عاصيا ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزايد فيكون فعل الثاني نقضا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون
الحكم بحصول الامتثال بالاول مراعى بعدم الاتيان به ثانيا وح فاما ان لا يبقى بعده امكان الامتثال اصلا ولا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك
او يبقى بان يكون فعله الثاني مبطلا للاول فكانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث وح ان اتى بالرابع ابطل الثالث وهكذا
الحال في سائر المراتب ثانيهما ان يراد به المرة بشرط لا ايضا لكن من دون ان ينحل الامر الى امر ونهي بل بان يكون المطلوب هي المرة المقيدة بعدم الزايد حتى انه اذا اتى
بالزايد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات شرطه من دون ان يكون محرما الاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه وح يتحقق الامتثال بانه
الثالثة والخامسة على الوجهين المتقدمين ثالثها ان يكون المراد بها المرة لا بشرط شيء بان يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يريد ترك الزايد فالقسم
هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزايد ام لا لكن يفيد عدم مطلوبية الفعل الزايد على المرة فالمامور به لكن مع عدم دلالة على عدم مطلوبية
الزايد بل غاية ما يفيده الامر مطلوبية المرة من غير ان يفيد مطلوبية ما زاد عليها ولا عدمها فلا ينفي ذلك الطلب الا بارادة المرة والفرق بينه
وبين سابقه ظاهر فانه لو قام دليل على مطلوبية الزايد كان معارضا للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة
على وجوب الزايد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج والظاهر من مقالة اهل المرة هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرة و
القول بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها يسقط التكليف فلا بقاء لذلك الطلب فلا يتم
ذلك تطلب ما عدا المرة وان صح كون الزايد عليها مطلوبا بطلب اخر كما هو الحال في القول بالمرة وقد يدفع ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه
لا يخفى شيء منها عن البحث وسنشير اليه ان شاء الله تعالى ثم ان قوله وتوقف جماعة القول بالتوقف يتصور على وجهين احدهما التوقف في تعيين ما وضع له من المرة و
التكرار وهو صريح كلام المصنف فانهم حاكون بكونه مدلولا لاحد الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع وهو من لوازم القول
بالاشتراك فقد نزل عليه السيد كلام اصحاب الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المصنف هنا عليه ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه ناص بالوقف
في اصل الوضع وربما يراد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة او التكرار على قيام الدليل
عليها حيث لا دلالة في الصيغة على شيء منهما وربما ينساق ذلك من بعض عبارات السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة
وهو قد حمل كلام الواقف على ما اختاره ولكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يدل قوله منهما في التثنية وكيف كان فحمل كلامه على
الوجه المذكور بعيد جدا اذ مع عدم موافقته لدليلهم المعروف لا يصح هنا القول بالوقف في شيء ولا يقتضي التوقف في مقام الحمل حسبما تقرر في
بيان ثمرة الاقوال وكان ما ذكره السيد كان مذهبا لواقف اخر غير من حكى عنه القول والدليل المذكور فاطلاق عليه الواقف في غير هذا
المقام فيكون الاقوال في المسئلة على بعض الوجوه المذكورة ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة وكلام السيد في المقام يحتمل ارادة
الاشتراك للمعنى وقد حمله على ذلك في سبب ويقتضيه تمسكه في المقام باصالة الحقيقة لكن اول كلامه في الذريعة كالصريح في ارادة الوضع للطبيعة

ما يزيد عليه

الا بالاتيان به

ببعضها

[illegible]

الاول

في الدلالة

في بيان الثمرة

بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار ظ على كل من وجوه القولين لو اتى بالاخر بالمرة على جميع وجوهها وعدا الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك والقول بالاشتراك اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمرة لاحد القولين لذا من المرة والتكرار في اكثر وجوهها ففي بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها يأخذ بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض وجوه القولين لا بد له من التوقف حيث لا يقتضي الا مثل حصول البراءة بشيء من الوجهين وقد يرجع ح الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف لتوقفهما في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقاهية في مقام العمل والثمرة بين التوقف بالتكرار ظ وكذا بينه وبين القول بالمرة بوجوهها عدا الوجه الاخير حسبما مر وعلى الاشكال فيه يتفق تقرير الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حصول الامتثال بما يزيد عليها كما ذكره المص في جواب احتجاج القائل بالمرة حسبما يأتي انش تع واورد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يتحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر به ومع سقوط الامر لا يصدق الامتثال ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذن فيما اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هناك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين او يتضح ذلك بالقرعة ان احتيج الى التعيين ويمكن دفعه بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نحو واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه ح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض لا ينافي صدق حصولها في ضمن الجميع بل حقيقة اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولها في ضمن الابعاض كما عرفت وقضية ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايض اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايض واجبا ولا مانع منه بل قضية وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا يتضح ايضا ما ذكرناه على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسئلة على تلك المسئلة فان قلنا بتعلقها بالطبايع حسبما قررناه صح ما ذكرناه واتصف الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به وان قلنا بتعلقها بالافراد فتعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المطلوب على القول المذكور الا واحدا من الافراد وجميعها على سبيل التخيير بينها حسبما يبين في تلك المسئلة واياما كان فقضاه وجوب واحد مما اتى به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقصود من تعلق الامر بالافراد الا مطلوبية الامر الخارجي اعني الطبيعة المتحصلة في الخارج سواء كان واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بايجاد فرد فرد واحد من الافراد بل يصح له القول بحصول الامتثال بالجميع ايض على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد والجميع على سبيل التخيير ولا وجه له حسبما نبين في محله انش نعم تم انه يرد على المثال المذكور انه اما ان يراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكل تبعا لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالا فان اريد الاول فتم ما اريد من الحكم بوجوب الكل الا انه لا له بعد حصول الطبيعة به استقلالا فانه قاض بوجوبه استقلالا لا تبعا للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل لاداء الواجب به بالبعض والتزام وجوبين في المقام يتعلق احدهما بالكل فيجب البعض تبعا له والاخرى بالبعض فيجب استقلالا ايض مما لا وجه له بل هو مخالف للفرض حيث اريد به بيان حصول الواجب دائما في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين اداء الواجب بالتكرار واداءه بالمرة على القول بوضع الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بما قصده من مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار وعند انه اذا اتى بالمرة فقد اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة بادائها وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسبما عرفت في تفصيل القول فيه غاية الامر ان يسلم عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله ح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعين المنوي بعد قصد الامتثال بالمرة او التكرار مع جواز كل من الشقين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت المناقشة فيه ح فكيف يثمر النية في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة والذي يتحصل في تحقيق المقام ان يقال انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا يتعين حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلا بين احد الافراد كذلك يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر ح الى التخيير بين الاقل والاكثر والتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعا بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها انه يؤل الحال فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزائد مطلوبا على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو

بالطبيعة تا القول

في التخيير بين الاقل والاكثر

الاقل و

عنده ويكون

غيره ويكون تعيين وجوب الاقل او الاكثر منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه
على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الاقل ثالثها انه يتخير بين ان يكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الامثال من غير ان يتعين عليه الاقل
او الاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزأ وان نوى الاتيان بالاكثر واتى بالاكثر كان اثما ولعله والاجزاء بالاقل وجواز ترك الزايد لا يقضي باستحباب
الزايد نظرا الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات
المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مطلقا فلا داعي الى التزام البناء على الاستحباب في الفعل الزايد مع منافاته لظاهر الامر والحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا
وان اقتصر على الاقل وترك ما زاد عليه كان تكاليفا ايضا لقيامه مقام الزايد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا بين
الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا مسقطا للتكليف لاتيانه باحد فردي المخير فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى
يتصور الاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع وان اقتصر على الاقل قام
الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطا او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب وان ضربه
بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث قام الوجوب بهما وان الحق بالثالث قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاولين
الثلثة مندوبا اذ ليس هناك الا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزي لو اقتصر عليه واما لو كان في ضمن
الاثنين او الثلثة كان جزءا من المجزي فيكون الحكم باجزائه اولا مراعى بعدم الاتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظاهر الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي
باستحباب الزايد لما عرفت من كون الاقل انما يكون بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافي الوجوب ولا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا كان الاقل مع
الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين وثلثة يعد فعلا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه عن
قدر الاصبع او عدا فعلا عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق بينهما بان كلا من الزايد والناقص في الصورة الاولى فعل واحد مستقل
مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على التقديرين نظرا الى انفصال البعض عن البعض وبالتامل فيما قررنا يظهر فساد
ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر بما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث فالواجب
بمقتضى الامر نفس الفعل الدائر بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعين الاتيان به بل يجوز له العدول عنه ولو قصد الاتيان بمقدار
معين اذ الاقل بل ولو لم يقصد شيئا منهما انعقد الاتيان بالاقل بقصد الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل
واتى به اتفق القول بسقوط الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه الشرعية وليس ذلك من جهة تعين الاقل بالنية بل لحصول الامتثال
مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبية الزيادة اعم كان
ذلك مندوبا اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر او خلا عن القصد رأسا جاز له الاقتصار على
الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول يجري ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على المرة وان شاء
اتى بالتكرار ولا يتعين عليه اداء الواجب بالمرة فلا يجب الاقتصار عليها حتى لا يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب وسقوط الامر مراعى بعدم الاتيان
بالزايد فكلما اتى به من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة لجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب الوجوب به
بالتكرار وعلى فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها تعين القول بعدم مشروعية الزايد حسبما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط
الثمرة لحصولها في الصورتين الاخيرتين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص
واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب شيء واحد وهو الطبيعة الحاصلة
بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير فيه بين حصولاتها بحسب افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها
بغيره فمع الاتيان بها مرة يحصل الطبيعة المتعلقة للطلب قطعا وح حصولها في ضمن المتعددة ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه
لمراعاته في المقام نعم يتم ما ذكرنا لو اتى بالفردين او الافراد دفعة فانه يكون ح حصول الطبيعة ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كما اذا اتى بها
في ضمن المرة ويشكل ذلك بما مر من ان حصول الطبيعة ح بالمرة بعينه فقضيته حصول الطبيعة بها وجوبها استقلالا او تقضيته وجود الطبيعة
بالكل وجوب الكل ووجوب المرة في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين وبه يظهر ان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا
حصول الطبيعة في ضمنه حصولا واحدا كحصولها في ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا
بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة وليس اداؤها بما عرفته
في ضمن الجميع اداء مغايرا لادائها في ضمن الآحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الآحاد لاتحادها بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة
المكلف عن ادائها وحيث ان المطلوب بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب ولا يقتضي ذلك تعدد
الواجب وانما يقتضي تعدد ايجاده ولا مانع منه فان كلا من افراده المتقارنة اداء للواجب فيحكم بوجوبها لكل واداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم
لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول واحد منها حسبما قررنا في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما
اذا نوى الامتثال باحدهما او بهما اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب هذا بخلاف ما لو تعاقبت الافراد فان بالاتيان
بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا وباداتها يسقط الوجوب ولا فرق ح ايضا بين ما اذا نوى الاداء بالطبيعة في ضمن المرة او التكرار حسبما عرفته

حسبما عرفت فلنحقق ما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين فيما لو اتى بالمتعلق دفعة دون مرة او اتى بها دفعات حسبما عرفت تفصيل القول
فيه وقد ثم في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته آه انت خبير بانه بعد بيان ان المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة الفعل يثبت كون الصيغة
حقيقة في طلب ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرهما فلا دلالة لها على شيء منها لوضوح كونه خروج
كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة اللا بشرط من غير حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل ان المقصود بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة
المطلقة دون المقيدة بالتكرار والمرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة
المقدمتين يتم المدعى ففيه ان ذلك مما لا يمكن اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقتضي خروجه عن مدلول
الصيغة الذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه الثلثة ويمكن ان يوجه بانه ان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة
امرا ظاهرا الا انه لا يبعد ملاحظته في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقتضي عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لو يكتف المصنف
بمجرد ظهورها بل اراد بيانها لتنقيح الحال في الاستدلال فلما انضم الى ذلك كون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف هو طلب حقيقة الفعل
كون الصيغة حقيقة في طلب نفس الحقيقة تبين بذلك كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل عن ماخوذ فيها كالزمان و
المكان ليندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من ذلك ايضاح الحال
فيكون اكد في اثبات المطلوب ويمكن ان يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين يتضح الحال فيهما الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقصود من كون
المتبادر من الامر طلب حقيقة الفعل هو طلب حقيقة الفعل بمعنى الحدث اعني المصدر كما سيشير اليه في التفريع الثاني فثبت بالمقدمة
الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معنى المادة من دون افادة الهيئة لما يزيد على ذلك فيثبت بذلك عدم دلالة الامر بهيئته على شيء
من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان آه ان معنى الحدث لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه بعد الرجوع الى العرف لا
يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلول المادة هو الطبيعة المطلقة فيفيد ذلك عدم
دلالته على شيء من الامرين بمادته وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء من الامرين مطلقا وثانيهما ان المقصود بالتبادر المدعى عدم دلالة الامر
بالمطابقة والتضمن على شيء من المرة او التكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة
والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان آه بيان انتفاء الدلالة الالتزامية فان الخارج عن الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها ولا يفيد
تصور الطبيعة خصوص واحد منها اذ تصور المذكور فهذا الوجه بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة مما لا يمكن انفكاك
من ذلك كون المرة ملحوظة على وجه اللا بشرط مستفادا من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور وغاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا لي
لا وضعيا وذلك لا يقتضي بالفرق في نفس المدلول اذ قضية ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول اصل الافادة
على ما هو المقصود وفيه ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد حصول الامتثال بالاكتفاء بها وذلك مما لا يقول القائل بكون الامر للمرة فقضيته
البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة بحصوله بالاكتفاء بها ولا ربط له بما يقول القائل بالمرة ومع التنزل عنه نقول
بالمرة يجعل خصوص المرة مندرجة في المأمور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فان اقصى ما يفيده حصول المقصود بها لا انها متعلق
بخصوصها وفرق بين بين الصورتين قوله يشعر بانحصار الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ظاهر من حيث البيان على ما هو الشان في اختلاف التقرير
وبينهما مع ذلك اختلاف اخر في بيان عدم دلالة الصيغة على خصوص المرة والتكرار حيث انه احتج عليه في الاول بمجرد خروجه عن الطبيعة كالزمان
والمكان وقد احتج عليه هنا بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح تقييده بكل من القيدين والعام لا دلالة فيه على الخاص قوله من المعلوم ان الموصوف
فغاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين كما ان الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين
ولكن الطبيعة الماخوذة بملاحظة الوحدة او لا بشرط الاطلاق والتكرار دون الوحدة الملحوظة لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايضا
المفروضة غير ماخوذة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يقال ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه حقيقة في الاعم اذ قد يكون
التقييد قرينة على التجوز وصحة التقييد بالقيد دليل على جواز ارادة الاعم وصحة اطلاقه عليه وهو اعم من الحقيقة فقد يكون حقيقة في خصوص
المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان المراد ان المصدر بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على حالها
مع قطع النظر عن ملاحظة شيء اخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم
لم تكن بذاتها قابلة للتقييد بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه اخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض ويمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بان الافعال
مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من عوارض الاستعمال وما يؤخذ منها الافعال ليست جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر
ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي وانها اسامي الاجناس كما حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع
المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع من اسامي الاجناس في وضعه للطبيعة المطلقة او الماخوذة بشرط الوحدة انما
هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الاجناس على خلاف التحقيق كون الجنس موضوعا للطبيعة المقيدة

في المقام

الوجهين

بالوحدة ملحوظا

بالوحدة حكم هنا بان المطلب بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي فقوله اطلب ضرب ما او ايجد مطلق الضرب المبهم الشامل للواحد والكثير لا فردا ما من الضرب
اذ لا ابتدار من الصيغة الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسب ما قرره قوله وما يقال ان كان هذا المورد غفل عن انحصار المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد
المادة حسب ما اخذ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار امر اخر مع ذلك في الوضع لتوهمه ان مقتضى التبادر وضعها
لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر منها وضعفه ايضا ظاهر مما قرره في الجواب قوله انا قد بينا
انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر اه قد يجاب عنه ايضا بانه انما يثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب ايجاد
المادة ودعوى ضعفها ما يزيد على ذلك مخالف للاصل مدفوع بانه يتم الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك بالتبادر في اثبات وضعه وضعفه
المبني لطلب ايجاد الماهية والانحصار في انحصارها في ذلك على ما قرره المصنف وقد يتمسك بعض الافاضل في المقام وهو مما لا باس به من الوجوه لا سيما
للاصل في نحو هذه المقامات لوضوح ان الامور التوقيفية انما يتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه موضوعا للمعنى مفردا او مركبا
دار اللفظ الموضوع بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد احتج للقول بوضعه للهيئة بوجوه اخر منها
انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ويرد
عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايضا لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القسمين مضافا الى ما عرفت
سيما ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكرنا لظهور ان التمسك بالاصل في امثال هذا المقام مما لا اعتبار عليه ومنها انه يصح
تقييد الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية
الامر لزوم التجوز وهو غير عزيز في الاستعمالات وكذا التاكيد مما لا مانع منه فالتجوز يجابه والتاكيد واقع وبذلك يتبين جواز الامرين مما لا كلام فيه وانما
المقصود ان كلا منهما على خلاف الاصل فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وبذلك يثبت ما ذكر لانه
الوضع فانه من الامور التوقيفية ومجرد ذلك لا يحصل التوقيف وما يقوم مقامه ليتم اثبات الوضع به ويمكن ان يقرر مراد المصنف انا نرى مدلول باثبات م
الامر حال الاطلاق قابلا لان يلحقه العرف للتقييد بكل من الامرين من دون لزوم تناقض في الكلام حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى
يلزمه من جهته حصول التاكيد بل المعنى المستفاد من الصيغة قابل في نفسه لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناه هو الامر الجامع بين الامرين
ويرد عليه ان غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط
منها لا يتعين بالدليل المذكور فانها ايضا قد يجامع مع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان يقال انا نأخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة
الماخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التاكيد محل منع ومع الغض عن ذلك فلو لا ما ذكرنا انما ينفي القول بوضعه لخصوص
المرة والتكرار دون القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على تمام ... ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل على كونه
للاعم وضعفه ظاهر اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على ان حسن الاستفهام عن التكرار والمرة
الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك بما يثبت المقصد ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف
جدا لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين بغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية
الاخرى من القرينة ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد اذ مع ضعف تلك العلاقة لا مسرح لها في المقام على ان ذلك على فرض صحته
لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا ينقض ذلك ايضا ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل
اللغة لا فارق بين افعل ويفعل الا كون الاول انشاء والثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون للاعم فيكون
الاول ايضا كذلك ولا يثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايضا ظاهر لعدم ثبوت النقل المذكور على فرض صحته فالبناء في القول بوضعه للاعم الا بلزوم
بشرط على انه قد ينافي وضع المضارع للاعم مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عن انه لما قال له سراقة في حج الوداع يا
رسول الله ... لعامنا هذا او للابد ولو قلت نعم لوجب فاراد ان الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج الى ذلك ذكر الشيخ ره وفيه فافاد
بعد ضعفه انه لا ينهض حجة للقول بوضعه للطبيعة لنفي كون المرة ولو دفع ذلك بسؤال سراقة وهو من اهل اللسان ففيه انه ح يتمسك بحسن
الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما انكروا الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه
منه قطعا فدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه الاتي يشير الى ذلك قوله اذ لعل التكرار اه يريد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونها حقيقة
فيه وانما استندوا فيه الى القرائن المفهمة وشواهد الحال فلا وجه فالاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد
الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال سيما مع وجود الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم فهم القرائن وعدم استناد
الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل ذلك بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك
قوله وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبنية على الحكم والمصالح فقد يتسع سبيل استنباط جهة الحكمة والعلة في الحكم
بثبوت الحكم في سائر موارده واما الاوضاع اللفظية فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ فيها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الالفاظ
للوضع لمعناه دون اخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك المناسبة فلذا لا يمكن تحصيل
الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب لو امكن حصول الظن منه في مباحث الاوضاع لم يبعد القول بحجيته في المقام من جهة مطلق الظن لما نقرر

في مباحث الالفاظ الا انه قادح فلذا ضعّف من حجيته في مباحث الاجماع رضا من قال بحجية القياس في الاحكام قوله فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة

اه لا يخفى ان هذا الفارق لو قضى بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار للزوم اللغو في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار لاكتفاء

في افادته بمجرد وضعه لطلب الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الامر مع عدم

استفادته من اللفظ اولى فلا يجعل ذلك فارقا في المقام والظاهر ان نقض المص بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا

الى وضعه لما يستلزمه حسبما عرفت لا التسليم ووضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكر في الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الامر والنهي حيث

يدل النهي عليه دون الامر قوله وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن

عقلا او شرعا ولا يكون التكرار على نحو يمنع من فعل غيره مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي وضع النهي هو

الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله في الامر فلا يمكن قياس الامر عليه وملاحظة التكرار على وجه اخر حسبما ذكر موقوف

على قيام دليل اخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك فيمكن ان يقال ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه

اصلا اذ انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه ولو اريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع سائر الواجبات الا انه

المذكور كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الامر ولا يحتاجون الى التعبير عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والنزد

لما لم يجتمع مع غيره من سائر الافعال

ففضيته لذلك ذيق ان الامر نقيض النهي فاذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون فضية الامر عدمه وقوله بعد تسليم كون الامر بالشيء

نهيا عن ضده اه اراد بذلك المنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه اورد عليه بما ذكره وقوله او مخصصه مخصصه عطف على

التسليم وترديده بين توجيهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله منع كون النهي الذي في ضمن الامر للدوام لا يخفى ان

المسلم عند المستدل كون صيغة النهي موضوعة للدوام والبناء على القول بانتفاء الامر بالشيء النهي عن ضده يقول لصيغة النهي في ضمن

الامر حتى يدل بدلالتها على الدوام والقدر المسلم من حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب

الحاصل في الامر للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا فلا يتم الاحتجاج الا ان يقال ان فضيلة القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ان

يقتضي الامر حصول ما يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية ترك الضد على سبيل الدوام اللازم للامر على حسب ما عنده

كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك فاذا اسلم هذا الاقتضاء تم المذهب والجواب عنه منع هذا الاقتضاء فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على

النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الامر حسبما ذكرنا فان قلت فيلوح انه اذا تعلق الامر بفعل دائما قضى بكون النهي عنه كذلك وان كان

مرة كان النهي عنه كذلك ولكن نقول ان قضية ذلك كون الامر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق النهي ايضا بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق

بالطبيعة هو الدوام والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن

المرة كان قضية النهي اللازم له هو طلب ترك ضده كذلك فانه القدر اللازم المفروض وكان الاتيان بطبيعة الفعل يتحقق بفعله مرة فكذلك الترك لطبيعته

الفعل وانما لا نقول به في النهي الصريح نظرا الى قضاء الاطلاق وللزوم اللغو في مثال الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك في الجملة

ولا يجري شيء منهما في النهي التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر وهو متوجه ايضا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه

الدوام الا ترى انك لو قلت اكرم اباك واحسن الى صديقك وتجنب من عدوك لم يفهم منها عرفا الا الدوام وجوابه انه مجاز قطعا الحقيقة وضعفه

فيها انما يستفاد من المقام ومنها انه لو لم يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمان الثاني متوقفا على قيام الدليل عليه لكان قضاء لا اداء ورده

فيما الاخير ومنها انه لا دلالة في الامر على خصوص الوقت فاما ان لا يجب شيء من الاوقات او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض على سبيل التخيير

الاول والاخير باطل لبطلان الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب وجوابه ظاهر لانا نقول بوجوبه في جميع تلك الازمان بحيث

لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا يلزم من ذلك وجوبه في الجميع على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح تقييده واستثناء بعض الازمان

منه مع وضوح جواز الامرين وخصيصها ان ورود التقييد والاستثناء قرينة على التعميم ولا يمنع احد والاولى ان يقال ان شمول الوجوب للازمان غير التكرار

كما عرفت في الجواب السابق ومنها قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهو يفيد التكرار مدة الاستطاعة وبعد تعميم بعد النقض عنه

انه على فرض دلالته فانما يفيد كون الامر مرادا به التكرار من جهة القرينة المذكورة وان ذلك من دلالة مطلب مجاز اللغة كما هو المقصد ومع الغض عنه

فدلالة الرواية على ارادة التكرار غير ظاهرة اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشيء فاتوا من افراده الفرد الذي تستطيعون

فلا تريدوا منكم ما لا تستطيعون ولا تقدرون عليه او ان ذلك من الدلالة على التكرار وقد قرّر الكلام في بيان الرواية عند احتجاج القائل بكون الامر

للندب ولو كان للتكرار لما عد ممثلا لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره وانما

ان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره تم لحصول الامتثال على القول به ايضا ويدفعه ان القائل بالتكرار وان قال بحصول

الامتثال الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف وارادة التكليف به فمقصود المستدل من حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي

بسقوط التكليف به ولا يتم ذلك على القول بالتكرار ومكن فالحق في الجواب انه ان اراد بذلك عده ممتثلا باداء خصوص المرة فهو مسلم وان اراد

به عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم ولا ابتناء له على القول بالتكرار ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة

فيتحقق الامتثال

بتبعية النهي للامر حسب ما ذكره المص ما لا كلام

تفريع القول بالتكرار

حجة القائل

فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصول الطبيعة بها كما يشير اليه المصنف ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى به لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى الدلالة التضمنية
لا منه فاعر بمجرده تمام الاحتمال المذكور حسب ما قررنا وانما ذكره المصنف لتكميل الايراد وبيان كون الامتثال بمجموع الطبيعة دون خصوص المرة فيكون هذا
على مقصوده بعد ما عرفت تفصيل الكلام فيما فيه من النقض والابرام فلا حاجة الى اعادته وتحقيق ان مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان
ثانيا وثالثا ولو كان للمرة لما حصل الامتثال به لانتفاء مدلول المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه فسياق عبارته صريح في كون الثاني
والثالث ايضا محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح الاندفاع لا نكاره عنه انه لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه في
المرة واما على سائر الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول بالمرة ايضا بوجوه اخر موهونة منها ان الامر كسائر المشتقات من الماضي والمضارع
واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة لشيء منها على الدوام والتكرار فكذا الامر وفيه انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فهو
واضح وان اريد به الاستناد الى الاستقراء فافادته الظن في مثل المقام غير ظاهر حتى يصح الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار
واما افادته المرة فلا بل يمكن القول بدلالته على نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل سائر المشتقات على التكرار فلا دلالة فيها على المرة ايضا وانما يفيد مطلق
الطبيعة فلا ينبغي ان يكون الامر ايضا كذلك فهي في الحقيقة من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كسائر الانشاءات والايقاعات كما
فتدبر
ان الحاصل من قولك بعت واجرت وهي طالق ليس الا بيع واحد واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد
وضعفه ظ للخلط في الاحتجاج بين المنشأ بالانشاء والامر المتعلق للانشاءات فان البيع والاجارة والطلاق وهي الامور المنشأة بالانشاءات المذكورة
وهو امر واحد وكذا المنشأ بقولك اضرب طلب الضرب وليس الا طلب واحد انما الكلام في ان متعلق الطلب المفروض لا ربط له بالحاصل من الانشاء
ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورة هو نفس المبدء فزعم كون المنشأ في الامر ايضا ذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك فهو
كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدء وسيأتي توضيح القول في ذلك ان شاء الله ومنها انه لو امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها الا مرة واحدة
بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها وفيه بعد ان غاية ما يلزم من ذلك نفي القول بالتكرار دون القول بالطبيعة وانما
لم يجز الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون كلام ولا له الكلام عليه وفيه تامل يظهر من ملاحظة
ما قدمناه في بيان ثمرة الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا خاليا عن الفائدة وكان قولك صل مرة واحدة تناقضا وهو
ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب الطبيعة ومنها انه لو كان للتكرار
لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدم مرادا كانت مضادة له نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعاب الاوقات كالاول وفيه نحو ما عرفت
من عدم دفعه القول بالطبيعة لان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب سبيل الامكان العقلي والشرعي والعادي فمع وجود واجب اخر انما يكرر ان على وجه لا يزاحم
احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق او يكون الامر بكل منهما مناقضا للامر بالاخر
وهو ظ مما عرفت فلا حاجة الى اعادته تتميم اختلف القائلون بعدم افادة الامر للتكرار في الامر المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط
او الصفة ولا على اقوال احدها القول بافادته ذلك وقد حكي القول به عن جماعة ثانيها عدم المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط
افادته التكرار كذا يعزى القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد لاطلاقه القول بنفي اقتضائه للتكرار الا انه نص في اثناء الكلام في ان الامر
بان الشرط فلا صريح كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان شرطا وتعرض الى الآمدي معه حكاية الاتفاق والاجماع على افادته التكرار في العلة انه قال
والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بما علم انه علة لم يجب تكرار الفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا
من دليل اخر ولعل العضدي مع حكايته الاتفاق فيها ايضا ذكر احتجاج المنكر للتكرار في العلة فظهر بذلك ان هناك جماعة ينكرون افادته التكرار في
المعلق على العلة ايضا ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار في الاول من جهة العلية دون غيره وحكي القول به عن جماعة من العامة والخاصة
منهم الشيخ والسيدان والديلمي والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والآمدي والحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع في المقام
اما في وضع الصيغة حتى يكون موضوعا بوضع خاص لها عند تعليقها على الشرط او الصفة او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما لفظا وضعا الوضع التركيبي
او لكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الارتباط بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما والمختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يقال انه
ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه فلا اشكال في افادته التكرار قال بعض الافاضل انه مما لم يختلف فيه اثنان وهو حق
نعم من انكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك هذا اذا كان عموما استغراقيا واما لو كان بدليا كما في قولك اي وقت جاءك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما
ذكر وكان دلالته على التكرار محل نظر ومنه متى كما في قولك متى جاءك زيد فاكرمه ويظهر من بعض ائمة العربية انكار دلالته على التكرار لو
موضوعا وهي لا تقتضيه ولكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار نحو متى ما جاءك فاكرمه
واورد عليه ان ما الزائدة لا يفيد غير التوكيد ويرده ملاحظة العرف فان المنساق منه عرفا هو العموم بل وكذا مع الخلوص عن ما الزائدة نعم هو مع ما
في ذلك اجلى وان خلا عن اداة العموم فان كان المعلق عليه علة ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق عرفا وكون العلل الشرعية معرفات لا يمنع منه
الظاهر
فان المتبع فهم العرف وفهم التكرار اما من جهة السببية حيث ان تكرر السبب قاض بتكرر المسبب او من جهة التعليق والسببية معا وكان الثاني هو الاظهر وهو
الذي يناسب المقام اذ دلالة السببية على تكرار المسبب بتكرره امر خارج عن مدلول الامر لا تعلقه على الشرط ولا ينافي ذلك ما قلنا من دلالته على السببية على
التكرار فان الدلالة انما يتقوى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التأمل في الاستعمالات وكيف كان فالدلالة على التكرار مما لا اشكال فيه ويومئ اليه ايضا الاجماع المحكي

عليه في كلام جماعة من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف الاتفاق محكي بالنسبة
اليه رابعها والمراد بالعلة في المقام ما يكون مناطا للثبوت ونحكم باعثا على حصوله لا مجرد السببية في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة وغيره فان غالب
التعليقات مبنية عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة من
غير دلالة على التكرار فحصول الدلالة الا لقرينة اما الوضع حديث يتعلق بالامر او بالهيئة التركيبية الحاصلة وهو ممنوع بالاصل والتبادر ومن جهة كون
التعليق قرينة على ذلك هو ايضا ممنوع نفهم احادكونه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد لعبده او
المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطى لكل مجيء درهما كان للمولى ان يعاقب العبد على ذلك وكان للمالك
ان لا يحتسبه على الوكيل ويغرمه اذ ذلك كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان المنساق منه بملاحظة التعليق المفروض هو
التكرار لما كان المفهوم منه صحيحا فالبناء على ذلك حجة القول بافادته التكرار امور احدها ان الغالب في التعليق على الشرط هو افادة التسبيب وكون الاول
قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى انه لو قلت ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه وان قاتلك فاقتله وان عاتبك فاعتبه وان زارك فزره الى غير ذلك
من الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه نص المنطقيون بان وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود
العلة يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علته من دون العكس في القياسين اذ قد يخلف العلة علة اخرى فاذا كان المعلق عليه علة
لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع للهيئة ليكون الهيئة المفروضة حقيقة في ذلك لدعوى انه المتبادر
منه عند الاطلاق وان يقرر لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الاطلاق فكان الثاني
اوضح في المقام لا يخفى ما فيه من البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق فالمفهوم منه انما هو التسبيب
في الجملة بمعنى ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضية ذلك ان تحقق الشرط اولا قاض بتفرع الجزاء عليه فخصوصه علة لحصول الجزاء ولا يفيد
ذلك كون كل حصول من حصوله علة لحصول مثله فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه فهم العرف
حسب ما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في الاخبار الواردة في ثواب
الاعمال والعقوبات المتفرعة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين انما ارادوا به ما ذكرناه من دون ان يدعوا افادته تكرر الاول
علة للثاني مع كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد الكلية ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له لعم لافاد ذلك قطعا
وانما قالوا به مع وجود اداة العموم في التعليق كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه ولا كلام ح في افادته ذلك كما مر ثانيها انه لو لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط
وكان المستفاد منه هو الاتيان به عند حصول الشرط اولا مرة لكان الاتيان مع الثاني والثالث اداء له عند حصوله او لا قضاء لفوات محله بالاتيان
به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب الاتيان به الا بامر جديد بناء على ما هو التحقيق في القضاء ووهنه ظ فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقتضي
توقيت الوجوب بحصوله الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل نقول ان قضية وجوبه الاول
هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه المكلف نظرا الى اطلاق الامر فغاية الامر انه لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط لا انه ينتهي الامر به بحصوله الثاني وهو ظ
نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كما في اذا التوقيتية صح القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به ثالثها ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا
عليه وهو واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما رابعها ان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه كما اذا قلنا اذا دخل شهر رمضان فصمه فكذا ما يتجدد من التكرار
فيقترن الجزاء بكل حصول من حصوله كما يقترن حصوله بحصول المستدام وضعفه ظاهر لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام الا ترى انه لو قيل
ان كان زيد في البلد فاعطه درهما وان كان حيا فتصدق من مالي بدينار ونحو ذلك من الامثلة لم يفد الا الحصول ذلك مرة عند حصول الشرط نعم لو كان
هناك قرينة على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر آخر لا كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كذلك قوله ذهب الشيخ ره وجماعة اختلفوا
في دلالة الامر على الفور والتراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار واما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه
للفور حسب ما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور حيث ان التكرار تمام الازمنة الامكانية انما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام والتكرار
والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا يخ عن بعد مضافا الى انه لو كان الفور مدلولا آخر للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما يحمله القائل بالمرة
لزم اعتبار الدوام بالنسبة الى مصداق الفور لا الى تمام الازمنة الامكانية ولا يقول به القائل بكونه للدوام فاللازم ح عدم كون الفورية مدلولا آخر للصيغة
بل المراد مفاد الصيغة عنده الطلب للفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسب ما قررناه وفيه تامل سيظهر الوجه فيه ويدل عليه انه كما يقول القائل
بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايضا بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في اول الازمنة كذا يقول بوجوبه في آخرها فيتساوى بالنسبة الى القولين ويكون
قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظ من القول بالفور والتراخي فانه يراد به حصول تمام المطلوب بالاداء على الفور او التراخي ثم ان
الخلاف في المقام اما في وضع الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة الفور او التراخي منها ولو من جهة انصراف
الاطلاق ودلالة الظ من غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك مما ينصرف الاوامر المطلقة اليه ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه
حسب ما سيشير اليه المص في الفائدة الآتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر المطلقة الواردة في الشريعة دون مطلق الامر فان القرائن العامة انما يقتضي
الصرف لشايع ايامها في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يقال بجريانه فيها مطلقا لما ياتي الاشارة اليه ثم انهم في المسألة على اقوال احدها
القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ ومنار الحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة والخاصة ايضا جماعة

اذ دعوى الوضع في المقام مح

من المتأخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول اوقات الامكان او الفورية العرفية فالعبادية تختل بفصل وشرب ماء ونحو ذلك والفورية
العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية والبلاد البعيدة على اختلافها في البعد فهو الاشبه المراد به
ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظاهر ان احدا لا يقول بجواز التأخير الى الحد المذكور اذ التأخير كذلك وذلك مما لا ربط له بدلالة
الصيغة بل المنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين بهوامر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو امر السيد بشيء عظيم له التكليف على القول المذكور
ولذا قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان لحد التأخير في التراخي الخارج لا بمقتضى الصيغة اذ لا اشعار في نفس الصيغة
بذلك به فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتأخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان فالقول بالفور يحتمل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول زمنه
الامكان ومنهم من فسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون والملحوظ بعضهم فيحتمل كلا من
الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين باحد التفسيرين ثم ان ظ القائل بالفورية تعيينه وعن القاضي التخيير بينه وبين
العزم على الفعل في ثاني الحال ثم ان الظ من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الآتية دلالة عليه بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف
الاطلاق اليه ومطلوبه بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة قيام القرائن العامة عليه وهل يكون الفور ح واجبا الا
فاذا اخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على اطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصى بالتأخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب
التعجيل ايض فيعصى بالتأخير الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتأخير عن الاول كما
سيشير اليه المص فهذه اقوال ستة في القول بالفور ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا كما يظهر من ملاحظة احتمالات بعضها مع
بعض ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكي القول به عن الجبائيين والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة
وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك
لم يكن تحديدا لمفاد الفورية حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود جواز التراخي بان يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه اذ لا قائل ظاهرا
بدلالته على وجوبه نعم ربما يحكى هنا القول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج عن الجبائيين وبعض الاشاعرة لكن
المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايضا عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه جدا حيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت
الانتساب الى احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب وجود القائل ويرفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم الامام والآمدي والعلامة الى غلاة الواقفية
من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايض لجواز ان يكون غرض الآمر هو التأخير فاذا جاز التوهم المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه
ايض بل في ما ذكروه اشعار بوجود القائل به اذ لو اتفقت الكلمة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص
في الاحكام والنهاية بان التوقف المذكور خلاف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المأمور به على
وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور يحتمل الى القولين و
يقوم فيه وجوه عديدة حسبما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التأخير حسبما نص عليه غير واحد
منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الاقوال والا فهي على القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد ذلك جواز التراخي ايضا
من جهة الاطلاق او بضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها انها حقيقة لغة في مطلق الطبيعة من غير
دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد
العميدي واطبق عليه المتأخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والآمدي
والحاجبي والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف
اطلاق الطلب اليه من غير وضعه له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدرى انه للفور او لا نسب اليه جماعة من
العامة وعزاه في النهاية الى السيد كلامه في الذريعة يأبى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التأخير
وعدم خروجه عن عهدة التكليف وهو الذي اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المقتصدين في الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة
ايض وهم الغلاة في الوقف خامسها القول بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي الى المص وعزاه ذلك الى السيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله
في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة يشير اليه الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على
ان طلب الطبيعة على سبيل الفور او التراخي نحوان من الطلب على القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيتوافق ايضا
الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما فالمقصود بيان اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسبما ذكرنا لا انها اذا استعمل في خصوص
كل من الامرين فان ذلك غير معلوم ولا مفهوم من كلامه فلا يكون ما ذهب اليه قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور كحملها على الوجوب
نص عليه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعا في خصوص الفور فيكون ذا مذهبا آخر الا انه يندرج ايضا في جملة اقوال
القائلين بالفور حسبما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسئلة الى خمسة عشر قولا وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير بقي الكلام
في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة وبينه وبين القول بالوقف
على الوجه الاول ان قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا بشرط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول

الفورية

طلب

بحثه المذكور

المذكور تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ والشك في الامر به وعلى الوجه الثاني فالحكم وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل ولا بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضاً ان مبنى القولين بروا ما الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد تقرر فيما اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجأة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترك على ذلك الامر وعلى القول بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمداً وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الاخر فان ذلك الظن انما يثمر مع اداء الواجب اما مع عدمه فهو تارك للمامور به وقضيته ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي اختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ورد بان ذلك بان جواز التاخير ان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق حكم الشرع فيثبت جواز التاخير في الشرع ايضاً فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ لا فرق بين الوجهين بتنصيص الشارع في الاول بجواز التاخير وعدم منعنا لكن نقول بحكم العقل بجوازه وفيما مر دليلاً على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضاً والفرق بين التجويزين انما لا وجه له فقد يقرر الثمرة بين القولين بوجه اخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التاخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز التاخير مع ظن التمكن من ادائه في الاخر واما مع الشك فيه فلا اذ لم يرض بجاد الطبيعة فاذا اشتغل المكلف في بعض الازمنة مع التاخير لم يجز له الا علمه انه يقتضيه حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان في حصوله فلا يجوز له الاشتغال به اذ لا امن من الظن باداء الواجب معه وفيه ايضاً تامل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتضاء ظاهرة بناءً على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسبما اشرنا اليه على الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى قول اهل الشك فالثمرة ايضاً ظاهرة على ما مر مما ذكرنا يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف والاشتراك وبين قولي الوقف وبين كل منهما والقول بالاشتراك كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه قوله وانما حصل كان مجزياً بعينه من دون تعقيب اللامر المذكور ونظراً الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك حصول العصيان بالتاخير من جهة اخرى فيما اذا دل الشرع على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل الظن بالفوات بتاخيره ثم لحظ انه قوله نظير ما تقدم في التكرار ما مر من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعاً لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلثة وقد جعلوه مايزاً بين الاسماء والافعال فكيف يتحقق خروج الزمان عن مدلوله على نحو الكائن حسبما ذكره المصنف وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان ما ذكر في حد الفعل تمام هو بالتنبيه الى اصل وضع الافعال والا فقد يكون الفعل منسلخاً عن دلالته على الزمان كما هو الحال في الافعال المنسلخة عن الزمان فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضاً من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قررناه اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل من غير دلالة على زمان ايقاع المطلوب كما كان كالنواهي وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل بعدم دلالتهما على الزمان لكان شانهما شان المنسلخ اولى من سائر الافعال المنسلخة بل نصوا على دلالة وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وربما حكي عليه اجماع اهل العربية فيحتمل ذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه مناف لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال بل نقول ان قضيته ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وفيما ادعاهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوم من هنا اشكال اخر وهو ان اتفاق اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام ثم تعم ثانيهما ان المقصود مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتم به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي كما هو المدعى وينهدم منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافاً الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي هما الحال والاستقبال وهو ما ان القول بعدم دلالته على الفور والتراخي على الزمان لا ينافي دلالته اصلا وما ذكره المصنف من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص الفور او التراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكانه اختار الجواب الاول لزعمه المنافاة بين كون الامر لطلب الطبيعة ودلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا ربط له باصل المدعى كيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو القدر المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الآن وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الافعال اذ ليس الحد المشترك المذكور زماناً وانما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين وثانيهما الحال العرفي وهو اخر زمان الماضي واول المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي اذ لو خلا عنه لتمحض للماضي او المستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الاثنين في زمان ايقاع الصيغة لم يعد حالاً ولا ملفقاً من الحال والاستقبال بل كان استقبالاً خالصاً كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور ولا

لزم تحصيل

بيان الاقوال ومباني القول

ما تقتضيه الطبيعة

على الزمان

لزم تحصيل الحاصل بل نقول انما يمكن ان يراد به ثاني زمان الصيغة وما تأخر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اول الاستقبال
وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التأخير الى ما بعده من الازمنة وعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على
الزمان فمدلول الصيغة هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة لها على خصوص يقاعه في اول ازمنة الفور او مع تجويز تأخيره
الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي فالمدعى عدم دلالة على خصوصية الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وفيه انه لا يوافق
ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو الحال والاغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما ستقرره
انشاء الله تعالى رابعها وهو الحق عندنا ان مفاد الامر هو الحال حسب ما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب ظرفا للطلب الواقع
به على ما هو شأن الزمان المأخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان الزمان المأخوذ في الافعال معنى حرفي يوجد ظرفا للنسبة الحرفية المأخوذة
في الافعال الا ترى ان ضرب يدل على معنيين احدهما تام وهو معنى الحدث والآخر ناقص حرفي وهو معنى الهيئة وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل
ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بناء على المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها فيفيد في المثال نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة
في الزمان الماضي كما ان يضرب يفيد ذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال وللنسبة المذكورة جهتان احداهما من حيث صدورها عن المتكلم وقطعه بين
المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وثانيهما جهة كونه حكاية عن نسبة واقعية وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل الخاص
بملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع
بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية مناط كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع اولا فيكون صدقا
او كذبا واما من الجهة الاولى فغير قابل للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونها حكاية عن امر واقعي والنسبة
الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونها واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر واقعي تطابقه اولا تطابقه حسب ما يفصل القول
في محله وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم الا ان في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو
ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا تكون
الا في الآن فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها ولما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يؤخذ من حيث صدورها عن المتكلم اذ ليست
فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يؤخذ فيها الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام
مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه يختص بالحال فيه في الحال فلا يبقى فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة
في الوضع المزبور لجهة اخذه في المقام الحدث المنسوب ليكون مطلوبا به الحدث الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلاثة قلت فيه دلالة ان يجعل الزمان قيدا
في الحدث فيقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا او صوابا لقيود الملحوظة في الحدث معنى تام بنسبة الحدث المقيد به الى الفاعل
وليس الزمان المأخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة
النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظة قيد الحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان
دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا وان قيل باخذ الزمان فيه من جهة اطراد الحال في الافعال فهو
جار فيه ايضا مع انه لو تم لقضى بعدم خروج الآتي عن القرينة في سائر الافعال اذ الامر ذلك فقد تبين لك ان الزمان المأخوذ في الامر انما هو زمان الحال على
الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال ولذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب اذ قد عرفت ان الطلب المأخوذ في الامر معنى
حرفي ينبغي انه للملاحظة نسبة معنى الحدث الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف
للنسبة المأخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما كون صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة
في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصا في معناه الفعلي بوجه من الوجوه نعم لو ثبت حد الواضع لذلك والشيء من خصوصيته من
الفور والتراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك
اندفاع الايرادات المذكورات من اصلها كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسئلة
المتقدمة ولجريانها في المقام ظاهرا فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها هنا في النهاية فقوله انما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود
القرينة على فرض تسليمه انما يدفع الاستدلال اذا كان فهم ذلك من الصيغة متوقفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع
النظر عن القرينة المفروضة ولذا يتبادر الفور من الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو اخر المكلف لذمه العقلاء على فرض وجوب طاعة
الامر وعاتبوه على التأخير ولذا لا يفهم من شيء من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب الفعل مطلقا ولو في مدة عمر المأمور وقد عرفت بعضهم الاحتجاج
بحكم العرف بعصيان العبد مع ترك المبادرة الى الامتثال وامر المولى نعم لا يبعد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول
بالفور ببعض الوجوه المذكورة ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد وانما ينصرف الامر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في
المقام فالامر بسقي الماء ينصرف الى التعجيل نظرا الى قضاء العادة به والامر بشراء اللحم ونحوه الى شرائه في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود وكذا الحال في
غيرها من المطالب فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف الحاجات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان
من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف الى تعجيله نعم لو ترجح الحث بعد التواني في الامتثال دل العرف على المنع من ذلك الجهة وقد عرفت ان ذ

تحقيق في ان زمان الطلب هو زمان صيغة الامر

ضرب في قولك م

الثاني

ليس من الفور في شيء وانما هو مخصوص بجواز التأخير على القول بالطبيعة او التراخي وليس لك ان تقيد الامر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب

الفوري ايضا لسقوط الوجوب على احد الوجهين بل لا ريب في بقاء الامر وانما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى اذ حب

الاتيان به وجوب الفعل على ما الدين لو كان مشتغلا فيه على ادراك الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط العقوبة من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث

ايضا قوله ان الذم باعتبار اه يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الاستفهام المذكور على الذم فانه انما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه فيه اذ لعل الجواز

حمله على ارادة التقرير حيث تدفع التوبيخ منه على جهة الاستكبار والانكار فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره بما عليه اعتذاره بل المقدوم عليه المجيء في

الطرح والابعاد فلا دلالة لها على حصول الذم حتى يكون ذلك على ترك الفور وقد عرفت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التقييد اه كان الوجه فيه ان | اصله

اذا للتوقيت فيفيد ان الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت وان الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ويشكل الاول بانه لا

دليل على كون اذا للتوقيت بل لا يبعد دعوى كونها مع ملاحظة على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها اظهر فيكون الفاء في قوله فقعوا له جزائية ولا دلالة

فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك نعتا الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على القول المذكور بغير هذه الاية مما دل على ترتب الذم

او العقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كاية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اذ لو لا ان الامر للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم

استحقاق الذم في الاعند الوفاة وفيه ان تأخير الفعل الى حد التهاون سيما مع العزم على ترك الفعل راسا يصح ترتب الذم عليه وان كان الفعل اخيرا مرة

الذمة وقد عرفت ان ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التأخير اه يمكن تقرير الاستدلال المذكور بوجه اخر وهو انه لو لم يكن الامر المطلق يفيد الفور

لجاز التأخير والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والبطلان التالي فلانه لو جاز التأخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة لا يجوز التأخير دائما والوجوه الثلثة | او غير معينة لا يجوز

باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التأخير عن الوجوه المذكورة ويدل على بطلان الاول انه لا بيان في اللفظ اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين

الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك لو كان دليل على التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال اذ مفاده المنع من تأخير الفعل عن وقت لا

يعلمه المكلف والثالث ناص بخروج الواجب عن كونه واجبا للجواز تركه ان في كل زمان نريد يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعا فيتم به احتج لو جاز التأخير فاما

ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني العزم على الفعل فيما بعد او يجوز من دونه والثاني قسميه باطل اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف

بالمبدل على ما هو شان الواجبات التخييرية وليس كذلك اجماعا واما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل ويرد على الاول انا نريد بالغاية المعينة والمجهولة

بالنسبة الى المخاطب في الواقع فان اريد الاول اخترنا الثاني وان اريد الثاني اخترنا الاول لانا نقول بعدم جواز تأخيره عن غاية معينة في الواقع غير معينة

عندنا وهو اخر زمن الامكان ولا يلزم فيه تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو وجب التأخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المص في الجواب عن الاستدلال وسيجيء

الكلام فيه وعلى الثاني جواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فيكون العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل واما الثاني فبانه لا وجوب لخصوصية

ايقاعه في خصوص شيء من الازمنة وانما الواجب نفس الطبيعة ولا يجوز تركها وان جاز الترك مقيدا بالزمان الخاص والامساك قوله فلانه لولاه لكان

الى اخر زمن الامكان كان الاولى ان يقول والا لجاز التأخير الى وقت غير معين ثم يرتب عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره

من الاتفاق على كون جواز التأخير الى اخر زمن الامكان انما اراد جواز التأخير اليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تعينه ولو بحسب الظن فهو مسلم والمقدمة

المذكورة او غيرها مما يترتب عليه وان كان المقصود كون الغاية اخر زمنه الامكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسدة ولا عن فيها العلم المكلف

بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة تضيق به وقد صرح جماعة بتضييق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق ونحوه بظن الوفاة بل الفوات

ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يذم تاركه على بعض الوجوه

فهو بحيث لو ظن فواته بالتأخير عنه تضيق فعله وتعين الاتيان به قوله لا عليه لدليل يمكن ان يقال ان التأخير الى حد يفيد التهاون في امر المولى مما

لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسب ما اشرنا اليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم وليس ذلك من التوقيت في شيء ويندفع به الاحتجاج

المذكور قوله بما لو صرح بجواز التأخير ان اريد به التصريح بجواز التأخير على الاطلاق فهو مم اذ هو يفضي الى ترك الواجب وان اريد التصريح بجواز

التأخير في الجملة فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض قوله وان ما اذا كان جائزا فلا ضرر فيه كون الواجب نفس الفعل متى اتى به من تقديم

او تأخير فلا تكليف بالمحال من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة وتجويز التأخير ليس تكليفا ليلزم التكليف

بالمحال من جهته نعم ان توهم مفسدة في المقام فهو لزوم خروج الواجب الوجوب لو لعب لا لزوم التكليف بالمحال نعم تجويز التأخير لو اتفق له المعاجلة

لم يكن عاصيا لتجويزه له ذلك هو ايضا مدفوع بما مر من ان عدم ترتب العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب وما

ذكر من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق في بعض الفروض والا ففي كثير من الاحيان الظن بالفوات مع التأخير فح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك

الجهة حسب ما عرفت وقد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة حيث

ان جواز التأخير مشروط بمعرفته لا يتمكن منه المكلف فينحصر الامتثال في الفور ويدفعه ان مراد المستدل بذلك ايضاح القول في ان ما يمكنه

من الفعل ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال وليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه المكلف ليرد عليه

ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له فان عدم العلم باخر زمن الامكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطا بالعلم بعد

كونه اخر الامكنة لكفاية الظن في مثله بل الشك ايضا في وجه نظرا الى اصالة البقاء قوله لا نها نقل انه سبحانه اراد بذلك ان المسارع انما

يسارع الى فعله مبادرته دون فعل غيره اذ لا يعقل المسارعة وانما يسارع اليه لكنه ياتي بها لا بد من ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف

سيكون جائزا

ليكون من قبيل اقامة السبب مقام المسبب لكنك خبير بان مجرد كون المكلف المغفرة فعل الله لا يقضي بانتفاء المسارعة اليها اذ لا مانع من انتساب الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله كما تقول سارعوا الى ضيافة السلطان والى كرامته والى انعامه ونحوها نعم يمتنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا قاضي بارادته في المقام وح يكون المسارعة اليه حاصلة بالمسارعة الى اسباب شموله من غفران يراد بالمغفرة سببها بل من حيثيات المقدور بالواسطة فهذا للمكلف فظهر بذلك ان هذا الوجه ايضا لا يوجب المذكور وينافي ما هو المدعى من عدم الترام التجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المامور به سببا للمغفرة وانما هو باعث على ترتب الثواب والنابعث على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها مكفرة للذنب فاقصى الامر ان يفيد الاية كونها مطلوبة على سبيل الفور واين ذلك من المدعى والقول بكون مجرد فعل المامور به قاضيا بتكفير مطلق الذنب مبني على مذهب الحبط والتكفير ولا نقول به ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوهما ولا انصرام لها بالتوبة ونحوها وح يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل وبذلك افاد الاية هو وجوب الفورية في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو امر خارج عن مفاد الاية بالعقل ايضا ولكن انه انما الكلام فيه وح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما ترى ويمكن القول بحصول التكفير بالتوبة الى الكل من الطاعات كما يستفاد من قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويشير اليه بعض الاخبار فيصح القول بارادة مطلق المامور به من المغفرة وبذلك ايضا عن مقالة القائلين بالحبط والتكفير فانهم يقولون بموازنة الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل وعليه التفصيل بينهما نعم يكون ميزان الاعمال في الدنيا مثل الاخرة وهذا ليس بمرضي وسببية الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب مع انه بعض ... فنفي ... يتم عرضها كعرض السماء والارض كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقريب الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المامور به باعثا على الغفران كليا او جزئيا ويندفع به ايضا ما قد يورد في المقام انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعبادات لتكون مكفرة لذنوبهم ولا يجري فيمن لا يتمكن لم يستحق منه ذنب كمن هو قبل البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا اذ يتم العبادة في جميع تلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل لو تم القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه ليس في الاية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى فغاية الامر ان يفيد وجوب الفورية في البعض فيمكن تنزيله على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فيه مع وضوح المنافاة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد يكون من فعل غيره سبحانه ان ارادة العموم في المقام يخل بالمقصود اذ كما يكون الواجبات اسبابا للغفران كذا الحال في المندوبات لشمول الاية المذكورة للواجبات والمستحبات بعد وروده ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه ما ورد من حبط السيئات وغفران الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها ومع حمل الاية على المسارعة على الاعم من الوجوب والندب لا معنى لوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول بحملها على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص على المجاز مدفوع بان التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب والاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس ابعد في فهم العرف من التخصيص حتى يترجح التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستند الى بها تين الايتين وغيرهما كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشرع ولو كانت مسوقة لذلك لكان تاكيدا لما يفيده اللفظ والتاسيس اولى منه قوله وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور منها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى غير ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض الاخر في اداء الخيرات السابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل المراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا بد اذن من حملها على الندب انه لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور وقد يدفع بانه لما كان ظاهر الاية الوجوب لم يكن الاستباق على الوجه المذكور واجبا قطعا فيتعين لذلك ترجيح حمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يوخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يوخذ مقوما المفهوم فيمكن تأخير الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التأخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وخصوص ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص الزمان ماخوذا فيه ويتساوى نسبته الى الازمنة وما لا يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاخر الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها اذ وجب الاقدام على الفعل وح لم يجز التأخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح مع التأخير في الاولى منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه اذا اداه وقت حلوله مع مطالبته ويقال انه سارع الى اداء الصلوة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضييقها كما في صلوة الكسوف مع كون زمان الاية بقدر زمان الفعل فما ذكره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكور من القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان الكرخي خاض قد عرفت ان حكم العرف انما هو في الصورة الاولى كما قررنا واما في غيرها فمن الظاهر نعد

على العموم لزم حمل الامر ...

وجعل ...

ما لحظه العرف صدق المسارعة والاستباق من غير اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من تسليمهما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان الثاني
على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يسلم لو قلنا
نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور من الآيتين المذكورتين فاي منافاة بين مفاد الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تأخير
الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما تقتضيه المادة هو جواز تأخير الفعل في نفسه مع قطع النظر
ايجاب الفور بالامر المذكور وما تقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك امرين امرا يقتضي وجوب التعجيل مع قطع النظر
الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافاة المدعاة لو تمت فانما يتم في الصورة الاولى كما قرر والقول باعتبار جواز التأخير في صدق المسارعة
تم ملى فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة عرفا في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله فتأمل اشارة الى ايراد وجواب اما الاول فبان
ذكر انما يتم لو بقيت المادة على ظاهرها واما اذا اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من ارادة الوجوب من الصيغة فكما يندفع المنافاة بما ذكره كذا يندفع
بما ذكرنا فالاستدلال لا يدور الامر فيه بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول لما
مر وجوب الفور كذا يستفاد من الفقه في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكرنا تأمل قوله كل مخبر كالقائل الاستدلال لا الكمال لا
فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشائع الاغلب وانت خبير بانه ان اراد بكون كل خبر وانشاء غير الامر الحال
ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر خارج عن البيان وكذا الامر فان الطلب انما يقع في الحال ولا كلام لاحد فيه وان اراد بكونها
للحال ان متعلق النسبة الخبرية والانشائية منها الحال فهو ممنوع كيف ومجوز يد ضربت عمرا ويضرب من الاخبار لغير الحال وقولك فلان حر بعد وفاتي
انشاء لا حرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار وفعلت كذا هو مذهب من يصح الطلاق فيه وكذا الحال في التمني والترجي والاستفهام
وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمنى والمترجى والمستفهم عنه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها
يمكن ان يكون في الماضي ايضا قوله قياسي في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا
الحاقا بالاعم الاغلب حجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة
اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايضا بانه يحمل الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كما
كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت فكما ان معانيها انما تقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية
وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر قوله وبطلانه بخصوصه اي عدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه كما ذهب اليه
المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر في محله وانما ذلك لعدم حصول الظن منه في المقام والا فبعد حصول الظن منه فالظاهر حجيته في المقام ان
قلنا بعدم حجيته في الاحكام لابتناء الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع
اليه في الاحكام وعدم قيام دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فبالفرق بينهما يحصل البيان المذكور ان المنشئ بانشاء
الامر يعني الطلب الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما مر من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما تعلق به الاخبار وسائر الانشاءات اذ يمكن تعلقه بالحال
فاذا كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها الا انه مبني على كون مراد المستدل
ان ما تعلق به الاخبار او شيء تعلق به المنشئ بذلك الانشاء للحال وليس كذلك لتعلق كثير من الخبر بغير الحال ايضا وبه يبطل الاستدلال من اصله حسبما قررناه قوله
بان الامر قد يرد في القرآن الاحتجاج المذكور افادة الاشتراك اللفظي كما مر نظيره في كلام السيد لكن عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على اثبات الاشتراك
المعنوي بحمل استعماله في الامرين على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وان الاصل في الاطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة استعماله في خصوص كل من
المعنيين كذا يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة الملاحظة عليهما والاول وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيد ومن وافقه الا ان الثاني
الثاني مرضي عند السيد وعند غيره فحمل كلامه هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة اول كلامه حسبما اشرنا اليه منطبق عليه ملحظة الثاني ايضا لو
ان الذي يتبادر من اطلاق الامر كما انه اراد به ذلك ان ظاهر الاستعمال انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل
على كونه حقيقة في المعنى الاعم اعني طلب الفعل مجازا في غيره اعني كلا من الخصوصيتين وانما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من
الخصوصيتين انما يفهم من القرينة الخارجية وهذا الوجه هو الذي سنظهره في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله
الثاني وجواب المصنف مبني على ما فهمه من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله وهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان جواز الاستفهام بين الامرين وبين
التراخي فان المراد به كما عرفت جواز التراخي فليس ذلك معنى اخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا لكل من الفور والتراخي حجة على كون اللفظ دالا
للتجوز كما عرفت ثم قال باشتراكه وجوب الفور ووجوب التراخي مكن الايراد عليه بذلك ليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكى الاول من ابي بكر الرازي وابي
الحسين البصري تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكى الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا
على الاطلاق يمكن ان يقال ان ما ذكره مما اختاره من انه لا دلالة على الفور انما القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على
الاطلاق ويمكن ان يقال ان القائل المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث اسند الفعل اليه من
الجهة المذكورة حسبما مر توضيح القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور ولو قلنا بكون الثاني ايضا مدلولا لانشائية الامر
اوقلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب لظهور الوجوب في الفور فمقتضى الامر بالفعل الامر المذكور فلا بد الا من الجمع بين مقتضيه فان مضى

وأما الثاني فبان ذلك غير صحيح م

نظر الى ان المتبادر الاول وعدم مرتبتي الخصوصيتين ولا توقف بفهمهما على القرينة ولو اراد به المنع لاستعمال الامر في الخصوصيتين مبين

ويخالف الاول تما الثاني والمصنف اختصر البيان المذكور والمذكور في الجملة يقارب ما قررناه مثال في بيان الحجة المذكورة ان لفظ افعل ينبغي كون
المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما امكن
لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجبنا في الثاني لان مقتضى الامر كون
المامور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام ان الفور اما ان يجعل قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على وجه الفور وان يكون على وجه
التراخي او يجعل قيدا للمطلوب والوجهان باعتبار ان الحقيقة واحدة اذ ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فحاصله ان يجعل قيدا للطلب قيدا للمطلوب
ما لكلام الاول ان الفورية انما تستفاد من الصيغة وضعا من قبيل وضع الحروف فان الهيئات موضوعة للمعاني الكلية ان تفسيرا لا يلزم ابطاله فكما ان الوجوب
الذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسبما قرر بيانه وكذا الفور على القول به فيكون قيدا ملحوظا في الطلب فيجعل آلة الملاحظة حال الذي شرع فاعله
المنسوب اليه فالمدلول اجمال تعلق الطلب بفاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب الفوري المستفاد من الصيغة الامر امران طلب الفعل وكونه للفور فالفورية
بالملاحظة الاولى من حيث دلالة الصيغة عليه ملحوظة الزمر فالاثر بالملاحظة الثانية ملحوظة استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك
تقييد المطلوب ايضا ولو اخذ قيدا للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من اول الامر كما هو الحال في المطلوب المتقيد به ويلزم من ذلك
تعلق الطلب بها ايضا الا ان ذلك لا يلزم من وضع الصيغة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فاما ان ينحل ذلك الى طلبين ومطلوبين ويكون هناك طلب
او مطلوب واحد متقيد بذلك من غير ان ينحل ذلك الى طلبين او مطلوبين فلا بقاء لمطلق طلب الفعل مع انتفاء القيد والظاهر ان ذلك
مبنى النزاع في المقام فالمختار عندهما هو الثاني وكذا ارتباط طلب الفور بطلب الفعل نظرا الى ان المستفاد من الامر في المقام هو كون الفعل مطلوبا منه
غاية الامر وجوب الفورية وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند المصنف افادته لكون الطلب المطلوب هنا شيئا واحدا آخر لو تقيد بالفعل
بعد تحقق القيد والمقيد شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق ولا رجع في المقام هو الوجه الاول وان كان المستفاد تقييد
من الصيغة هو ولا تفاوت في ذلك بانتفاء القيد نظرا الى ان ما ذكر هو المفهوم من الامر عرفا في الوقت لا بد للامر على الفورية المستفاد منه بحسب
العرف هو مطلق الفعل بالنسبة الى سائر متعلق الفعل وخصوصية الفور مع علم انتفاء للفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالعمدة
منه ثم كون مطلق الفعل ساويا بالاخر كرجحان كانت للفورية مطلوبة منهما اذا تعذر الفور بالتعجيل يحصل المامور به مع ان
مطلوبية الفورية ثابتة ولو المستفاد من الامر بناء الزمن المباشرة مع تحقق الوجه المذكور من غير خلل باتيان الآخر وما ذكر في الحجة المذكورة
من الامر يقتضي كون المامور فاعلا الا انه لا يقتضي بقاء الامر بحسب العرف هو كون الفعل مطلوبا من المامور به مطلقا وانها مستفادا من
الامر هو الفعل وطلبه مطلوبا الاخرى للفورية بوجوبها مطلوب الامر لا يفوت بفوات الفورية بفهم العرف بطلب من ذلك الاجمال
المذكور الطلب المذكور الا ان يقال كون المطلوب شيئا واحدا لا يفوت بفوات القيد حسبما هو الكلام فيما اذا ذكر القيد كما في الوقت وكان
الوجه فيه ما اشرنا اليه من كون الفورية في المقام معنى حرفيا غير ملحوظ فيما على نحو ذلك ثم عدم انتفائه بانتفائه في المقام ما ينبادر
من تلك الصيغة وكيف كان فالمتبع فهم العرف وهو الفارق بين المقامين نظرا الى ما ذكره المصنف من لزوم انتفاء القول بفوات مطلوبية
الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على الفور لعدم ما ينبغي وقد عرفت شهادة العرف بخلافه وقوله لا دليل على الان تلك
من الامر ذلك بتغيير الفور بالزمان المتعقب للامر كما مر بالاشارة اليه فما ذكر من جريان الاثر المطلوب مع المتبرع بذلك تمسكا
بمبنى العرف والاختلاف منها في فهم العرف فقد عرفت من الوجه فيما اشرنا اليه لو كان ملحوظا على سبيل الخلاف ما ذكره على العامل ذكرناه
من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب انتقال الامر المتعلق بالفعل الى ذكره من التفصيل والاذعان بالدعوى كونه متقيد
المذكور فاعلا مما يستفاد من ذلك ان بناء المسألة على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء
له على شيء من التوجيه الى ما مستفادا وجهه وانما فرع ذلك على المسألة المتقدمة من كان مختارا الا انه لا يحل ذلك ولا ذلك الى
البناء القولين المذكورين المتقنين في الشرع لا يشابه مع انه لا ثمرة في ذلك اذ المقصود في المقام تعيين احد الوجهين والتفصيل مفهوم
لمراعي الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد ما فيه على معرفة الاثر المقصود لا يقتصر على الحقيقي بان ما يستفاد من هذا البناء
البناء مخرج واستلزام المعنى الاول لما ذكر عليه ولا كان فالظاهر ان تفريع الثاني على الناجي تحريم الاخر الى ان المعنى الاول بناء على الوجه
الثاني ايضا وهذا لا يتم في الوقت من عدم توقف انتفائها على الامر المذكور فان العمل بالقول الاول على الوجه الثاني بطل ما ذكر من البناء لا
يبتني القول الاول على الوجه الاول ولا يستلزم الوجه الثاني بالقول الثاني ويمكن دفعه بان مقصوده تحريم كون الخلاف في المقام مبنيا على ذلك
التعبد بحسب الظاهر اما بقيد لفظ بقاء المطلوب بعد فوات الفورية الا انه لا ريب في الفعل فورا ولا انه ثابتا الا على وجوب
الفعل بعد ذلك فلذا قال ان المسألة الفورية بالقول بقيام الوجوب من جهة الاشتراك في هو مقتضى الاحتمال المذكور لا ابنائه على القول بالصيغة
حسب ما شمله محل الكلام وانت بعد التدبر فيما ذكرنا عرفت اندفاع ما اورده المصنف عليه من تلك الملاحظة وان شئت قلت كون النزاع في ذلك مبنيا
على تعيين معنى اللفظ من الوجهين المذكورين فيرجع فيه الى تعيين المفاد عرفا واللغة كما مر وهو لا مسألة لغوية وهذا من المباحث اللفظية المرجع
فيه العرف واللغة بعد تقدير حملهما على الوجه المعتمد ليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام بل يعلم ان اظهر ذلك الحجة ما ذكره الا انه يتبين
منه ذلك الوجهين ليتضح به الوجه فيما هو الحق في المقام قوله لو كان على القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور بذلك

عدم التقييد

على التقييد التصريح فاسد بعد ملاحظة فهم العرف فان وجوب الفعل والفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد احدهما بالآخر سيما بعد ما عرفت من كون
الفورية كالوجوب معنى حرفيا رابطيا خصوصا اذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه فانه من قبيل طلب الفعل نكون
مدلول الصيغة على القول بالفور مركبا من امرين هما وجوب الاتيان بالفعل في اول ازمنة الامكان مع تحقق التكليف ولو كان كذلك لزم على القول
ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية في بقية الازمنة وهو خلاف ما يعرف بين هؤلاء في ظاهر كلامهم وانما حكي ذلك قولا
للبعض بعد عرض توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي من انه لا شك ان الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل اذ لا يرتكب احد
ان مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما غير الآخر وكان معنى الصيغة ان افعل الفعل في الوقت الاول اي الوقت المتعقب لزمان التكلم
من البين انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فما يترتب على التوقيت محل نظر اذ فيه اولا ما عرفت من الفرق بين تقييد المطلوب بقيد مصرح به
وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاشتماله لا لتعلق الطلب على وجه لا ينفك به ذلك المطلوب فان ذلك انما يتبع وضع الواضع فاذا كان فهم العرف
مساعدا عليه فاي مانع منه وقياسه على الآخر فاسد لا وجه له وثانيا ان ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو مخصوص الفعل في اول
ازمنة الامكان حتى انه لو فات الفعل في اول الازمنة فات الفورية واما اذا قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الامكان فيلزم
الفور على حسب مراتب التأخير فلا يعقل كون تقييد المطلوب به قاضيا بسقوط الواجب لفوات الفعل في اول ازمنة الامكان بل هو قاض بخلافه فما
ذكره المصنف من المبني عليه والتحقيق فيه ما ذكره قد كما اشرنا اليه ان المسألة لغوية فلا بد من ترجيح احد الوجهين اللذين ذكرناهما بالرجوع الى اللغة
او فهم اهل العرف ليتكشف منه الوضع مما قررنا قوله ولا ريب في ثواته بفواته وفيه بوجه ان ذلك بيان الحق في المسألة وانه بناء على الوجه المذكور يفيد   اللغوي حسب ما
التوقيت مع افادته لا ريب في فواته بفواته وفيه بناء على ما هو الحق في تلك المسألة وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف في المسألة
لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها محل تأمل فتبين بذلك انه على القول بدلالة صيغة الامر على الفور يكون الصواب هو القول بفوات الواجب عند فوات
الفور ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقت بفوات وقته وكونه محل الخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول
المذكور تم ذلك ولكنه ليس بصدده بل هو فاسد قطعا فالاظهر ان يكون ذلك معركة للآراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول فمجرد كون الفور
مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى اذ ليس مقصد المص تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة ذلك بل بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة
هو التوقيت بما تقرر عنده وانقضى من فوات الموقت بفوات وقته لا كما في ذلك ووقوع الخلاف فيه قوله لحيث يعصي المكلف بمخالفته او رد عليه ان الطلب
الفوري الشرعي ان لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعين لم يكن قاضيا بمرتبة الصورة الاولى ايضا وان اقتضى التقييد به فلا يعرف عن ذلك كونها دالا
عليه خارجا كما اذا دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول
على توقيته فلا فرق في ذلك بين الصورتين حسب ما قرره وضعفه ظاهر اذ ليس مناط كلام المص الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس
الصيغة على ارادة ايقاعه في الزمان الاول كان ذلك لا محالة معينا للطلب المذكور وحيث انه طلب واحد لزم التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت الا
طلب الفعل في الوقت واما لو دل الخارج على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول بمعنى يكون المطلوب مقيدا بالوقت المعين
اذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلوب بل الظاهر من اطلاق الدليلين تعدد المطلوب فيقتضي الفعل على اطلاقه والمسارعة اليه مطلوب آخر فلا يلزم
فوات الفعل عند فوات الفور نعم لو دل الدليل الخارجي على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الموقت الذي ثبت التوقيت فيه من الخارج
كان الامر على ما ذكره لكن ما دل على وجوب المسارعة والاستباق من الآيتين لا دلالة فيه على ذلك ودعوى تحقق الامر بالمسارعة والاستباق
بثبوتية الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق قاضيان بخلافه قوله ولا الذي يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم
كالصريح في ذلك فان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاها على ما هو الحال في دلالته على الوجوب فالترديد الذي ذكره المص في المقام غير متجه نعم هناك
قول لبعض المتأخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ ليس التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله لا كثر على ان
الامر بالشيء هذه المسألة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب الا فلا اختصاص لها بالاوامر اذ هو من احكام الوجوب سواء
كان الدال عليه امرا وغيره فالمقصود ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون ذلك قاضيا بدلالة لفظية يفيد ثبوت
الاول على الثاني او انه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة واذا كان الحكم المذكور من احكام الوجوب لواحقه فهو من الاحكام المرتبطة بالمبادي
الاحكامية بل هو لاحق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائي ويمكن ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل
قد يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن ورودها في الشرع وكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم آخر لاجل
الملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلي ضروري ثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليها ثبوت اللازم فاثبات الملازمة بين الامرين كما هو
البحث في المقام مما يستقل به العقل وان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم ملفقا من العقل والنقل ولذا ادرجها
بعضهم في الادلة العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسألة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة او ما يستحق
الذم او العقاب على تركه لا موسع ولو فرض موت المكلف فجاءة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاق الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المأمور بها ادا ما
في تمام الوقت اضرب وقد يورد عليه وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها

في مصالح الواجب

في بيان العقل بصفة الواجب

كما سيجيء

كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى وانما استحقاق الذم والعقاب على ترك ذيها ويمكن الجواب بان المأخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة
بعينها لو كان الاستحقاق المذكور على تركه او ترك غيره وذلك حاصل في المقدمة وفيه انه لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر
الاحكام لشمول الحد للمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذ جامع ترك الواجب فيصدق على كل منها انه بحيث يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه
بل على ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارات المستقاة منها فانه ايضا يفهم منها ان يكون تركه سببا لذمه وعقابه
لاما اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية لتركه فيه وهو ظاهر ويمكن دفع
ذلك بان تارك المقدمة مستحق للذم او العقوبة بسبب تركها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها نحو مدخلية في استحقاق الذم او العقوبة لا اصالة
بل اداه الى ترك غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم او العقوبة او لا يكون باعثا على استحقاق ذلك وانما
يكون مجامعا لترك فعل آخر يستحق الذم او العقوبة على ترك ذلك الفعل فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل
للذم او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق
المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى ترك فعل آخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتب ذلك الترك عليه فيكون ترك
ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور سببا لترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه وجوه ثلثة ومن البين انه لا يمكن الترك باعثا على استحقاق الذم
او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور لوضوح انه لا يقع عرفا ان تاركه ما يذم تاركه اذا جامع ترك بعض الواجبات ولذا
صح الحكم المذكور في امثال المقام الا انه خارج عن ظاهر التعبير في المخاطبات العرفية واما الوجهان الآخران فالظاهر اندراجهما في الحد ويكون الوجوب
في احدهما نفسيا وفي الآخر غيريا ومن البين ان الواجب الغيري ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكنه لا من حيث ذاته بل لادائه الى ترك غيره فان
فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه لاداء ذلك الترك الى ترك الحج لا من حيث انه ترك الذهاب
حيث ان اداه الى ترك الحج فهو عاص مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة
كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيء زمان ادائه وحقيقة العصيان مخالفة الامر كما يصدق
المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان المضروب له كذا يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعين
لاداء الفعل اذا تعلق الوجوب به عند ترك مقدمته فيكون عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لا بد من تحقق المخالفة
بحسب الواقع حصول شرائط التكليف بالنسبة اليه في وقت الاداء واما اذا حصل هناك حاصل مانع آخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به
بحسب الواقع ولكن كان اليه في وقت الاداء واما اذا حصل هناك مانع آخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به
الواقع وان كان عاصيا من جهة التجري هذا ثم ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف
عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لا
يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليه بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين ان الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدمته اذ
المفروض توقف وجوبه على وجوده ولذا لا تامل لاحد في عدم وجوب مقدمته انما الكلام في تعلق الوجوب به بعد حصولها وبعد حصولها لا يمكن
تعلق الوجوب بها وقد ظهر مما بينا ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها الوجود كان دون
الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها والا كان مشروطا والوضوح ان الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ان كلا منها شرطا بالنسبة الى جميعها
فقد ظهر بذلك ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه
على ما يتوقف عليه وجوده ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من الشرط وادخاله في المطلق فينتقض
به حد المشروط جمعا والمطلق منعا وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول
بجعله من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه فلا حاجة الى تقييد الامر الواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء فيه بالاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويأتي
من كلام السيد كون اطلاق الواجب عليه على سبيل الحقيقة ايضا ولا يذهب عليك ان اطلاق الواجب عليه ان كان من جهة ثبوت الوجوب المذكور
له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال التلبس
به نظرا الى كونه واجبا عند حصول شرائط وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم يكن تلك الشرائط حاصلة عند الاطلاق كما في ترك الحج والزكوة من الواجبات
في شريعة الاسلام فان المقصود بذلك وجوبها عند وجود شرائط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق
الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في وجوب خصوص الواجب المطلق فاذا تعلق الامر
بالواجب المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الارتجال الاطلاق في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كذلك لكان جميع الاوامر
الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر اطلاق الامر في المطلق اطلاق حاصل من الظهور ولا ملازمة
لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في سائر الاطلاقات ومن البين ان تقييد سائر الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل التجوز وان
امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرائط الامر به على تقييد المأمور به بذلك مع اطلاق
الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول حين عرفت اصلا ورد بما يقال ان لفظ الواجب قد يجري بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي ايضا

ترك احدهما

في ذلك

وما حقيقة فيه

وصار حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكرا لقيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المصنف وجماعة من الجهات الواجب باعتبار

تعلق الخطاب وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي

ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب صريحا والظاهر ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة

والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في الدليل اللفظي وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا لنفسه والغيري

لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به لا يرد في المقام كون الواجبات المأمور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الاخر فيلزم اندراجه فلو نبه على ما ذكرنا ما يكون

لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشيء من حيث ترتب عليه تعلق الطلب به من جهة كونه موصلا الى اداء الآخر مطلوب

وسيلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه والواجب الغيري انما هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يجتمع اجتماعه مع كل من الآخرين

فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين كل منهما مع كل من الآخر من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء

الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وهو تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او

العقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر

عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق

ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع لوجوب الغير وان من قبله وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله

الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس قابلا لاستحقاق عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير

كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا نسب الى الواجب المفروض كان استحقاقا من جهة اداء الى ترك الآخر بل نقول ان هناك عصيانا واحدا ينسب اصالة

الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا ترك الواجب بالنسبة الى الواجب بالمقدمات او تركها وبالجملة انه

لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى واجب آخر والاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان بمخالفته الا من جهة عدم

الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة للعصيان وهي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون اسناد العصيان اليه على سبيل

الاصالة والى الامر الغيري على نحو التبعية من حيث كونه سببا موصلا اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق

الامر بالكل اصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث اداؤه الى اداء الكل فلا عصيان اصالة الا في ترك الكل ولو فرض تعدد المعصية

فلا ينبغي كون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المتحدة لذلك لعلها جهة الاداء واحدة ذاتي به القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع

على ترك نفس الواجب نادي فيه اخرتها وكثير من اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما تخيله بعضهم من تحقق ترتب استحقاق عقوبة مستقلة

على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية او الشرعية لها فانما اذا ثبت وجوب اتباع الامر بما دل شرعا على استحقاق

العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب الامر سواء كان ذلك مطلوبا لنفسه

او لغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة

دون ما اذا كان الخطاب به تبعا لاشتراكهما مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصه بالتفصيل

بين الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية

فلا وجه للفرق بين ما تعلق به الخطاب اصالة او تبعا اذ الوجه في الفرق بين الوجهين انما هو في مدرك الحكم بدون الحكم نفسه فان الوجوب

الاصلي مدلول الخطاب اصالة والتبعي مدلول بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة

على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على كل منها في الواجب

على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الآخر عن

الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض والمجاز فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من

عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهة بمعنى كونه غير جائز

الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه والمراد بذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم ولا يتصف به اللازم واجبا في ذاته لا لنفسه

ولا لغيره الا انه لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهنا ليس وجوب واحد يتصف

به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على نحو التعبير المجاز ولذا لا يصح اطلاق الامر بتجويز ترك اللازم نظرا الى عدم جواز تركه

من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه لوجوب الفعل على الوجه المذكور وليس من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج

الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع ثم حتى لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب بالغير

وذاك الواجب للغير لما كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وقد ظهر بما ذكرناه ان عد الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب

وجعل الواجب على ذلك الوجه واجبا على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق رابعها ان المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة

للوجوب وقد تكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات وقد ينفرد

الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد تكون

مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى تقدم الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه وعلى القول بخروج الشرايط
عن اصل الحقيقة فالامر اوضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين ومرجع
ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فان تحصيل العلم واجب آخر ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك وهو ظاهر ايضا ينقسم المقدمة
الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا المقدمة
قد تكون سببا وقد تكون شرطا وقد تكون مانعا وقد تكون معدا والاول مأخوذ في حصول الواجب وجودا وعدما والثاني عدما
ولا يلزم وجودا والثالث عدما والرابع وجودا وعدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد ما يلزم من وجوده ومن عدمه المطلق العدم فيعتبر كل
من وجوده وعدمه في الوجود ويؤخذ من مفهومي الشرط والمانع وقد يورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من كل
من وجوده الوجود وقد يخلف السبب سبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم وقد زاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته ليخرج نحو ذلك وانت خبير بان
انتفاء ما يستفاد من التقييد المذكور الخروج عن التخلف الحاصل من وجود المانع واما ما يكون من جهة انتفاء الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه فذات
المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايضا فالخروج به عن قيام سبب مقام آخر غير ظاهر ايضا اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء
المسبب حتى يكون قيام السبب الآخر مقامه خروجا عن مقتضى ذات السبب ووضوح ان اللازم قد يكون اعم ومن البين عدم اقتضاء انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة للمقتضي والشرايط وانتفاء الموانع وهو خلاف اصطلاح ارباب
المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظاهر في عدم اندراج احدهما في الآخر وقد يورد ايضا على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية
معرفات للحكم وليست بمقتضيات حقيقية لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في الحد المذكور والظهور في كون السبب هو الباعث على وجود
المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فان السببية انما تكون بين العلم باحدهما والعلم
بالآخر دون انفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للآخر لا ينفك عن كون احدهما علة للآخر واذا لم
يكن المتلازمين اما علة لآخر او معلولا او معلولين لعلة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الآخر وهو معرف لوجوده مع انتفاء العلية
بينهما ويرد على تعريف الشرط بان كثيرا من الشروط مما يخلفه شرط آخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايضا فالشرط الواقع جزء اخيرا للعلة
التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هناك
انما هو احد الامرين لا خصوص كل منهما وعن الثاني بان الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزم الوجود من وقوعه اخيرا لا لما اذا لم يقع في الاخير فلا يلزم الوجود
فلا يندرج في الحد المذكور نعم قد يورد عليه صدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو
اولى بصدق الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظاهر انه اطلاق مجازي
ويمكن الايراد على حد المانع تارة بخروج بعض الموانع مما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزء اخيرا للعلة التامة ويدفع بما عرفت واخرى
بان الضد من الموانع وقد يكون ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الآخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقصود من الحد
انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه الوجود وان اتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في حد المانع يقتضي
البناء عليه في حد الشرط ايضا وهو مما يقطع بفساده وقد يلزم ان يكون الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها لا اشكال في اطلاق الوجوب
بالنسبة الى اسبابها اذ لا يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرايط ونحوها فالذي
نص عليه غير واحد من المتأخرين ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظاهر كلام السيد ره لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق او التقييد
فعلى هذا اذا لم يثبت حال الامر اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان وجوب الشيء اما ان يثبت
بالادلة اللفظية او غيرها من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما يتعلق الطلب به محكما او مجملا فيندرج وجوه ثلثة احدها ان يكون الوجوب
ثابتا من غير الدليل اللفظي ح فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظاهر التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالتزام التقييد في بالزام القايل
انتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع اولا او العقل هو القدر الجامع المشترك
بين الامرين ولا دلالة للعام على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل آخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من
انواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يعم الا بانصراف البين لا يندفع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء
على فرض حصول شيء آخر بعينه انه ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتى يتعذر ان الدليل المذكور مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط بعضهم
احد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بينا ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة لو فرض
كون القدر الثابت من الاجماع او العقل ما يعم الامرين كان ذلك وجوبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره ومما قد يتوهم من انه يفيد ثبوت مطلق
الوجوب فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود الاطلاق في المقام اذ الدليل
المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظاهر اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد واما مع عدم وجود اطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك
اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان قضية ما يفيده الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد واما مع انتفائه فلا

فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف فالاصل عدمه وذلك ظ لا فرق بين ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم يحصل من اول الامر وان تمسك بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد لدوران الامر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصل في محله وثانيها ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا ح فان كان ما شك في كونه شرطا للوجود مما ثبت كونه شرطا للوجوب ايضا فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل ح اطلاق الوجوب حسبما يجيء في الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فمقتضى الاصل البناء على فراغ الذمة لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفائه وكذا لو فرض التمكن منه اولا ثم اتفق عدمه واستصحاب شغل الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ومن ذلك يظهر الحال في صلاة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجوبها او تعين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مطلقا ح فلا اشكال في كون الوجوب المتعلق به مطلقا ايضا اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية الاطلاق للفظ اطلاق الوجوب وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منهما ولا يظن ان احدا يتامل فيه نعم قد يتراءى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما الا بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ من جهة قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشيء من الظواهر ح فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى المشهور وان حملها جماعة على ظ ما يتراءى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق المامور به وعدم احتماله اما ان لا يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى الاول لا اشكال في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظ اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه كما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين بخصوصه فلا اشكال ايضا لوجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين المذكورين من دون علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دارت المقدمة بين كونها للوجوب او الوجود فهل هناك اصل يقتضي البناء على احد الوجهين ولا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظ القواعد هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمة الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود المقيد على احد الاطلاقين اعني اطلاق الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما ثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل على الوجوب لما عرفت فينتفي بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر قاض بتقييد المامور به ايضا بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين ورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد والمرجوح بملاحظة ظ اللفظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل عليه الا ترى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا اخر وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر ذلك فنقول تنزيل كلام السيد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل على اشتراط الواجب بشيء ودار الامر في المقدمة بين الوجهين المذكورين لا بد من التوقف بالنسبة الى غير السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من رد استدلال المعتزلة فان اقامة المقدمة مما يتم فيه ذلك المقام في الجملة لكن لم يقم دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم بتعيين احد الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمات فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مضمون المقسم او نوع لا انه حكم من احكامه ويتبع لذلك ثبوت الوجوب لها بالعرض والمجاز فانه لما لم يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في لوازم الوجود فالكلام انه لا كلام ايضا في وجوبها على الوجه المذكور وما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا الى عدم امكان انفكاك الواجب عنها لا من جهة ادائها الى اداء الواجب وتوقف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكل هو عين القول بعدم وجوبها مع انه وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يظهر من كلام المنكر لوجوبها انكار ذلك اصلا اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة كما عرفت فما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على الحقيقة وان المنكر لوجوبها مطلقا ينكر ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايضا في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها على سبيل الاستقلال كوجوب ذيها للوضوح عدم لزوم وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا يحوم حوله ريب شبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ويدل عليه مع غاية وضوحه ان ذلك هو المستفاد مما قرر من الادلة على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب وعدمه على القول الاخر وفرع عليه ايضا استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وابدى مستندا اليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلال الاصحاب في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمته ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد انما يريد به الطلب الشرعي كما سيجيء

الوجوب مع ح الاطلاق الامر لوضوح قضاء الاطلاقه ما طلاق

في شيء م

مل مراده الخطاب

بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجهه انا بينا ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون النهي المستلزم للفساد
خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره غير متجه فان قضية النهي المتعلق بالعبادة للفساد انما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب
المتعلق بفعلها المقوم لمهية العبادة وذلك مما لا اختلاف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب وما لا نعم هناك فرق بين النهيين من جهة اخرى
لا يترتب من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وايضا لو سلم ذلك فكون المستند المذكور
قائلا بذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مطلقا ومجرد فساد الدعوى المذكورة على فرض تسليمه لا يقضي
بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايضا وفساد ما ضمنا اليه ما ذكره لو تم لقضى بكون النهي المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب
الواجبات الغيرية ومن الغريب نص الفاضل المذكور بكون النزاع في الوجوب الاصلي النفسي حيث قال واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان
يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم
في المقام
من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام ولان يكون الخطاب به اصليا
ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرات التي ذكروها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري التبعي فليس عدم ترتبها عليه
بديهيا ولو سلم ظهوره فليس باوضح من فساد القول بوجوبها النفسي الاصلي فان فساد ذلك يشبه ان يكون ضروريا فالايراد عليهم
بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء
فضلا عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليه انما يتفرع على كون الخطاب به اصليا قد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب
انما يترتب على ترك الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كما مرت الاشارة اليه واما الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها
عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت الحال فيه فتفريع استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريع عدم اجتماعه مع الحرام على كون الوجوب
نفسيا حسبما يجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب
عقليا لازما للعقل بلا مرية في المقدمة بان يكون هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظ والاخر بلسان رسول الباطن
قال والى هذا ينظر استناد الامام الاتي على اثبات وجوب المقدمة وهذا ايضا في الوهن كسابقه وما ذكره من ان استناد الامام الاتي ناظر الى
ذلك كانه اراد به الاستناد الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يوهم ذلك ولا دلالة فيه على ما ذكره اصلا كما سيأتي الاشارة اليه ثم
وكيف يعقل تقرير النزاع فيما ادعاه مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف
الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع والضرورة يبعد حمل كلامهم على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما
ودعوى
استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع منه لو اتى بها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما بيناه
بل لا يبعد القول بتفرعه عليه على القول بعدم الوجوب ايضا نظرا الى انها جهة راجحة للفعل يصح قصد التقرب من اجلها وليس ذلك قولا باستحباب
المقدمة مطلقا بل اذا اتى بها على الجهة الخاصة كما ان المباحات بل المكروهات ايضا تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد
الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على فعلها نظرا الى دعوى الغزالي انه لا غائلة فيه الا انه قول بالاستحباب فيلزم الاشكال الا ان يقال باندراجه
تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب الخ فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقهاء فان اراد الاستحباب بها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كما ترى الا انه
لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدمة فلا حاجة الى التمسك بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مطلقا فهو ممنوع
جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد الى ما ذكره ضعيف جدا ثم انه لا اشكال ايضا في عدم كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح
ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزءه ولا خارجا لازما بحيث يفهم من مجرد اللفظ الدال على وجوب شيء وجوب مقدماته من جهة
الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز الانفكاك بينهما بحيث لا مجال للريب فيه فالظاهر ان القائلين بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده
ليس في شيء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقولة في المسألة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من دلالة بعض ما ذكروه على ذلك فقد عرفت
ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسألة في خصوص الوجوب الاصلي فالقائل بكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب مقدمته لكون
الخطاب به خطابا بها ايضا بالتبع وفساد ذلك ايضا يشبه ان يكون ضروريا فتنزيل كلماتهم على ارادة ذلك كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله
بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها ايضا اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا
يترتب على تركها عقوبة مستقلة حسبما عرفت وتعلق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب
عليه ثمرة كما لا يخفى فالحق في تحرير محل النزاع في المسألة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة
للشارع للتوصل الى ذيها ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول
انه لا يثبت للمقدمة سوى اللابدية المأخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها
امر من الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب
المقدمة مطلقا وهو المختار واليه ذهب المعظم من العامة والخاصة بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المصنف وحكاية الاجماع عليه
مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وربما

[illegible]

يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسي ايضا وقد حكي الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم وجوبها كك حكاه الفاضل الجواد عن المصنف قولا وحكي عن المنهاج ايضا حكايته وذلك لم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المصنف على جهالة القائل ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكي في النهاية عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كك كما بينه المصنف بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب المطلق بل ظ كلامه انه من الامور الواضحة حيث لم يجعله موردا للتأمل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والمصنف في ظ كلامه ويحتمل ضم السبب الى الشرط الشرعي ان ثبت الاجماع على وجوب الاسباب وكان القائل ذاهبا اليه والحاصل انه يدور الامر في التفصيل المذكور بين الوجهين خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول لم يعهد في اقوال المسألة الا ان ظ ... في ... حكايته عن جماعة هذا وقد يجعل ثمرة النزاع في المسألة امور منها انها تثمر في النذر والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد يشكل ذلك بانه لا يبعد انصراف الاطلاق الى الواجب في النذر ونحوه الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير نعم لو صرح بارادة الاعم صح ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسائل الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسألة في عداد مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا لا غيريا وقد عرفت ان دعوى وجوبها كك موهونة جدا بل لا يعرف قائل به اصلا ووجوبها الغيري كما هو مذهب القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث تركها نعم يترتب الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص كما مر ولا يتفاوت الحال فيه بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة بحيث يقضي بصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى لو فرض عدم حصوله جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايضا بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث ذاتها غير مطلوبة للآمر فلا يزيد العصيان الحاصل من جهة ترك الفعل المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به من حيث ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر منزل على غير المقام كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة بها على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق الاجرة المعينة بازائها فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة للحج عينيا ثم اراد ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استأجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات واتى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول الى غير ذلك من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير اذ المقصود منها حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها موصلة الى الواجب والحاصل ان اقصى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل يظهر الوجه فيه بملاحظة خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات ثم ان الثمرات المذكورة على فرض تفرعها على المسألة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة لتكون من ثمرات المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الثمرة الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء ح باداء بها في ضمن الحرام وفيه ان المقدمة ان كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدمة اعني التوصل الى الواجب ضرورة ان حصول التوصل امر عقلي او عادي حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يحصل الاتيان بالمقدمة من غير حاجة الى اعادتها لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغني عن الواجبة الا انها تسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة المذكورة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه ويجري على اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في اداء ما هو المقصود من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة ايضا كما هو المختار واما على ما ذهب اليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا اشكال واشار بها لزوم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول الضد الآخر اذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الآخر ومن البين ان رفع المانع من جملة المقدمات ح لو كان المأمور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذا اتى به حال تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه فلا يتعلق التكليف بفعله لعدم جواز اجتماع الامر والنهي ويقتضاء النهي في العبادة بالفساد وبنائه لا تفريع على القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده كما سيجيء بيانه في كلام المصنف ره فليسقط الثمرة المذكورة وفيه

التفريع بدم

نظر بمرين الوجه

نظر بعرف الوجه فيه مما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيها ان شاء الله تم والتحقيق ان يقال ان النهي المتعلق بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضي بالفساد
حسبما سنقرره الوجه فيه انتهى نعم لا مانع من اجتماع وجوب الشيء والحرمة الغيرية في بعض الوجوه كما سنفصل القول فيه ان شاء الله نعم لا يبعد
البناء على فساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هي الباعثة على ترك الضد الواجب كما يأتي بيانه انتهى نعم قد يتم فيه ثمرة الخلاف في المسئلة
بعضها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها امر اصلي يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغاية توقفت صحتها الا
لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة قضى الامر بالغاية بالامر بعقد منها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل
تلك الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القرآن فان اقصى ما يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث
واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب باحد اسباب الوجوب له فلا دليل يتوقف في ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا بوجوبها صح الاتيان بالطهارة
لاجلها لرجحانها اذن كل نظر الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق بين الغاية المذكورة وسائر الغايات التي تعلق الامر بالطهارة
لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وههنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر يختلف لذلك وجه
الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان
في الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لا بد من الاتيان بها لسائر الغايات التي يثبت رجحان الطهارة لاجلها او بالفعل
به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا وذلك كاف في رجحان الاتيان بالمقدمة للغاية المفروضة نعم يتم ما ذكر في جواز قصد
الوجوب في الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه قوله مع كونه مقدورا وآه قد يقال ان قوله مطلقا يقضي بخروج الواجب المشروط
عن محل النزاع مطلقا ولا بيان ان النكات ليف كلها مفيدة بالنسبة الى القدرة على نفس الواجب على مقدماته فلا يكون الامر بالشيء مع علم القدرة
على مقدماته مطلقا لبحثنا في اخراجه الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مطلقا ليس لاخراج الواجب المشروط بل الغرض منه بيان تعميم
اعتبارات الامر ومفاهيمه بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا للمفاد الاطلاق حينئذ فلا بد من اعتبار مقدوريته
المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها وعدم ما فيه من التكلف لظهور انه يلزم اذن خروج عنه القدرة من مقدمات الواجب المشروط
العنوان مع خروجها عن محل النزاع ولو اجيب بان اطلاق الامر بالشيء انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه
ان ذلك ان تم يجري بالنسبة اليها فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وسائر مقدمات الواجب المشروط وقد يقال ان
المراد بالاطلاق في المقام هو اطلاق الوجوب بحسب ظاهر اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لا
القدرة على مقدماته وحيث ان تقييد الواجب عقلا لا ينحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الوجوب
بحسب المصطلح لاطلاقه ان بحسب العقل والنقل وهو كما ترى موهون من وجوه شتى وقد يوجه ايضا بان مقدمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا
تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة كان الامر بالواجب مطلقا بالنسبة الى تلك المقدمة في الجملة وان صارت غير مقدورة فالتقييد بالمقدورية
من جهة الاحتراز عن تلك المقدمة اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يقال مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مطلقا لا دائما وانت خبير بما فيه
من التكلف كيف ولو لم يكن اعتبار اطلاق الامر كافيا في الدلالة على اعتبار بقاء الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقاء ما
المقدمات اذا كانت غيرها مقدورة ودلالته لاطلاق الامر بالفعل فلا يقضي اعتبار الاطلاق في الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالشيء على وجه الاطلاق
لا يقضي بوجوبها فالامر بالشيء مطلقا على القول بوجوب المقدمة انما يقتضي ايجاب النوع او الفرد المقدور دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير
المقدور مطلقا وان اكتفى بها في اداء الواجب على فرض حصولها فظهر بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي
قوله والظاهر ان الاخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح في نصها بل الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سواء كانت شرطا او سببا وسواء كانت
شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي وظاهر كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه
ثم ان الظاهر منه ارادة الوجوب بالمعنى الذي بيناه لا مجرد وجوب الاتيان بها بالغرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من
حقيقة الوجوب في شيء حسبما مر بيانه فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب
عليه عقاب مستقل على تركه الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله كان ان يمنع مانع ظاهر كلامه يفيد تفسير السبب بالملزوم ما بيانه
العادية مما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف
في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير خرق للعادة كما اذا فات منه الشرط او وجد المانع الذي يمكن حصوله على الوجه المعتاد قوله وهذا كما ترى
ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب مطلقا وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران
الامر عنده بين كون الواجب مطلقا بالنسبة اليه او مقيدا او ذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت الاطلاق بالنسبة اليها كما هو محل
النزاع في المقام قوله وما اختاره السيد فيه محل تأمل قد عرفت ان ظاهر ما يتراءى من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان الامر
المتعلق بالفعل مطلقا وما احتج به من تعلق الامر بالشيء تارة مطلقا واخرى مقيدا ولا دلالة له فيه على شيء من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو

حتى يصح الطهارة الواقعة ويعود له الاثبات بتلك الغايات وغيرها الاتيان م

البهائي بتخريج ان الامر مطلق بالنسبة م

البهائي

ثم ما ذكره يجري بالنسبة الى غير المقدمة ايضاً اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته فيتميز فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجود الشيء
على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضاً بانه لو بقي الامر على اطلاقه بوجوب مقدمته الى آخره فاما ان يقول بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني ولم يقيده
والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكان لا يقتضيه الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا الكلام
عند وجوب المقدمة الى ان يثبت خروجها ... اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين تقديم حال
الاطلاق ولا وجه للقول بمقارنته ... وجوب المقدمة انما ذلك من اصول الفقاهة واصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد وكيف ولو صح
ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شيء من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت فيما قررنا امكان توجيه
كلام السيد بما لا ينافي ذلك وكانه الاظهر فان ما يتراءى من ظاهر كلامه موهون جداً لا يليق صدوره من مثله فلعل مراده ولم يتعهد منه الجري عليه في شيء
من المطالب الفقهية والالتفات الى المسائل المتداولة قوله انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة
في مسائل الفروع فكيف في مسائل الاصول فجعله حجة في المقام غير متجه سيما على طريقته المقررة قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع
عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عندنا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البصري ولا
معرفة حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضاً فالاستناد فيه الى الاجماع محصلاً او منقولاً غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك
المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد قوي في المقام وقد يستدل عليه ايضاً بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب وليس التوصل بالشرط واجباً لما دل
على عدم وجوبه كما سيجيء فيتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وفيه نظر اذ المسلم من وجوب التوصل الى الواجب هو تحصيله والاتيان به في الخارج
واما فعل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط ايضاً وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب
المقدمة ان تم جرى في السبب ايضاً فينهدم الدليل المذكور الا ان يقال ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما
يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبراً في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما في السبب او لا كما في الشرط
وقد يراد به ما يتحقق به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب فح فان اختص الدعوى بالثاني كما هو الظاهر من العبارة لم يجر في الشرط الا انه لا حاجة
ح الى التمسك بما دل على عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يتوجه بانه بالنسبة الى الشرط ايضاً اذا وقع جزءاً اخيراً للعلة لا يفضي الايصال اذن
الى الفعل فح ينتقض التمسك به لوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها
كانه اراد بذلك ان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظاهر تعلق التكليف بها
على نحو ما يتعلق القدرة بها نظراً الى اعتبار القدرة في التكليف كانه للاشارة الى ذلك عبر بقوله مع المسببات لايمائه الى عدم اقتران القدرة
لها بملاحظة نفسها وان حصل القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو اراد عدم حصول القدرة على المسببات مطلقاً كما يتراءى من ظاهر الملاحظة
لم يتجه التمسك بالاستبعاد لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور رأساً فقضية ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مطلقاً لا وحدها على ان ...
فيه هو الوجه الآتي فلا وجه لتكراره هذا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك في كون المسببات مما يتعلق القدرة بها
بتوسط الاسباب والقدرة المعتبرة في تعلق التكليف بالافعال لكونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة بالذات او بواسطة الغير فاي استبعاد
اذن في تعلق الامر بها وحدها يعني من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام في المقام واما ايجادها وحدها اي من دون ان لا عله
يكون معها اسبابها فلا شك في استحالته وبجواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاي حجة في مجرد استبعاد العقل حتى
يجعل ذلك دليلاً شرعياً على تعلق الامر بالاسباب ومع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضاً فان القدرة على المشروط
غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد ايضاً تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضياً بوجوب المقدمة مطلقاً لا خصوص السبب
كما هو الملحوظ في المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها هذا الوجه كما ذكره جماعة عمدة ما احتجوا به على وجوب الاسباب وهو كما ترى يفيد
نفي المقدمية للسببية واختصاص مقدمة الواجب في غيرها اذ مع عدم تعلق الامر بالمسببات لا تكون واجبة حتى ينظر في حال مقدماتها وارتباط
ما ذكروه بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ظاهر الامر المتعلق بالمسببات فكان ايجاب المسببات في الظاهر قاضياً
بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور موهون جداً من وجوه شتى اما اولاً فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق الامر بالاسباب ايضاً فانها الحمد
ايضاً مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهي التسلسل الى الواجب تع واما ثانياً فلانه لو قضى ما ذكر بانها مع انتفاء اسبابها تكون ممتنعة ومع وجودها
تكون واجبة وذلك لا ينافي تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختيارياً لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا
ينافي الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف
ولو صح ما ذكر لقضى بعدم جواز تعلق التكليف بشيء من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع
عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببه القريب نفس الارادة والاختيار وما لا يكون كذلك غير متجه فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه
الموصلة اليه ولو كان بعيداً كان خارجاً عن محل البحث لوضوح كون الاختيار من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاي فرق بين كون
الاختيار سبباً قريباً لحصوله او بعيداً لوضوح حصول الفعل في الصورتين عن اختيار المكلف وكما ان الوجوب والامتناع بالاختيار
غير مناف للاختيار في الصورة الاولى فكذا في الثانية واما ثالثاً فباختيار تعلق التكليف بها في حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع

[illegible]

وجود مباح فاسد فان الممتنع وجودها بشرط انتفاء اسبابها لا في حال عدمها لجواز الاتيان بمباح فيفسد بذلك على الاتيان بمسبباتها
حسبما ذكروه من جواز تكليفنا الكافر بالفروع في حال الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المص بقوله لان للمسببات وان كان القدرة لا تتعلق
بها ابتداء اه وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار
على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل يصرح بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بواسطته
وذلك كاف في جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر في جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها اه لا يخفى ان قضية ما ذكره وجوب
المقدمة السببية ودفع انضمام الاسباب الى مسبباتها في التكليف لقول بتعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسبما
ذكره في الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده من دعوى الاستحالة المذكورة ضم الاسباب الى المسببات في التكليف
فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايض ودفع اختصاص المسببات في تعلق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة
مط وليس غرضه من دعوى الاستحالة اثبات اختصاص الاسباب في التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها حسبما
الى القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على منشأ التكليف بالمسببات الا على مجرد الاستحالة حسبما اخذ في الوجه الاول ويمكن توجيهه بجعل
ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستحالة في تعلق التكليف بالمسببات مطلقا
استحالة في تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستحالة في حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه كما لم يقم
دليل قطعي على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظني ايض وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله وسيجيء ثم حكى بعض الاصوليين لوضوح
ان دفع الاستحالة من تعلق الامر بالمسببات معا لا يرتبط بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد يتكلف في تصحيحه بجعله اشارة الى ما ذكر ولا
من دفع الدليل القطعي على عدم وجوب المسببات والمراد انه لما لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول
باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى ويمكن توجيه العبارة بارجاعها الى دفع ما ادعى ولا من الاستحالة بان يكون مقصوده
من ضم الاسباب الى المسببات ضمها اليها في التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هنا وجوها اربعة احدها
ان يكون الاسباب هي المتعلقة للتكليف بها ثانيها ان يكون المسببات من غير ان يكون الاسباب مكلفا بها ثالثها ان يتعلق التكليف بالمسببات وحدها
من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها في التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب
مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا هو مقصود المستدل بالاستحالة المذكورة ولا يتم له ذلك فانه
يقتضيه الاستحالة المفروض عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثاني فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر
بها بملاحظتها على الوجه المذكور وذلك لا يستدعي تعلق الامر باسبابها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضي ازيد من تعلق
التكليف بها بملاحظة اقترانها معها هذا وقد يستدل على تعلق التكاليف بالاسباب دون مسبباتها بوجوه اخر منها ان كل ما يتعلق به التكاليف
من افعال المكلفين ولا شيء من المسببات بفعل للمكلف وانما هي امور تابعة للفعل الصادر عنه من الحركات الارادية الحاصلة بجريان العضلات
في الخارج لا وجود لها في انفسها اذ ليس الموجود من حيث صدوره بلا انقطاع التكليف به وح نقول ان ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب
ينسب الايجاد الى السبب بالذات ايا واليه المسبب ثانيا بالعرض ايضا ام ايجادا اخر غير ايجاد السبب لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا تأثير
اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان متعين الاول فيكون الامر بالمكلف بالمسبب عين الامر بسببه لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي
هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض يكون متعلق التكليف في الحقيقة هو السبب منها انه لا شك
في انقطاع التكليف بفعل المكلف به انما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل او في الان الذي بعده واما قبل حصول ما كلف به فلا كلام في
بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح فنقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المأمور به اما ان ينقطع التكليف بالمسبب او لا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول
السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب ولو بالنظر الى العادة فلا يكون قابلا لتعلق التكليف به اذ من شرط التكليف كون المكلف
به جائز الحصول والانتفاء كما تقرر في محله فتعين الاول وذلك قاض بكون المأمور به في الحقيقة هو ما اوجده من السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف
قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق به التكليف من فعل المكلف نعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة فان الافعال التوليدية افعال
المكلف لذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهتهما المدح والذم فان اريد بفعل المكلف المأخوذ وسطا المخصوص الاول فكلية الصغرى مم كعموم
لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى مم وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التأثير والايجاد ان الامر الحاصل من المكلف ابتداء تأثير واحد
فمسلم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تأثير اخر اما من نفس السبب ان قلنا بكونه علة فاعلة لحصول المسبب او من المبدأ الفياض او غيره
ان قلنا بكون علل الاسباب العادية عللا اعدادية وعلى التقديرين ينسب الفعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه وان لم يكن مفيضا لوجوده ما بدل
اليه ولو كان فعلا توليديا للمكلف فان اريد به وحدة التأثير في المقام مط فهو بين الفساد فانه ان نقلع يكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى انه لم يتعلق
به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بضرب من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق وجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة

ان يقال يعتبر تعلق الايجاب به منفردا او بسببه معا فهو ايضا في الفتنة كما يقتضيه الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج
مباينا له وبين المسببين فيه اوايل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتاثير واحد مختص متعلق بهما لتوقف كل من
فعلين متباينين على تاثير مستقل متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق
بجزء لو قيد شلا فهو التاثير المتعلق بجزء هو فوق لو وقع نكيف يحصل الامر بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة
التاثير المتعلق بالاخر ومنوطا به في الايجاد وان حصل التاثير الثاني من غير تراخ بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاشكال
في الوجهين المذكورين ومع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون
السبب متعلقا للتكليف يمكن ان يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والامر والحكم بكون
الاول متعلقا للتكليف حقيقة دون الاخر نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسببات وحدها مع اسبابها لكان له وجه نظرا
الى ما ادعي من اتحادهما في الايجاد فيكون الامر بايجاد المسبب امرا بايجاد سببه ايضا لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايضا فانه مع
وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفات الى
حصول الاخر بعد مطلوبية الايجاد من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان
ايجاد الواجب متحدا مع الاخر بحسب الواقع وكان المطلوب ذلك الايجاد صح بملاحظة ذلك اسناد التكليف الى ذلك الامر الاخر بالعرض
نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالسبب امرا بالسبب على النحو المذكور نظير ما قررنا الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد عرفت خروجه عن محل
النزاع وعلى ثالثها اولا انه لا يلزم من توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به بل لو قيل بحصول الامتثال الواقعي بسببه المستلزم لترك
العادة نظرا الى اداء الى ذلك لم يكن بعيدا اذ لا يحصل هناك ما يقتضي تخلفه عن السبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي
الى الحرام من حيث ادائه اليه وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكره من اختلافهم في زمان سقوط الواجب محمول على تنزيله على غير الصورة المفروضة
وثانيا انه لا مانع من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب وما ذكره من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي
دون الاستدامي فلا مانع من القول ببقائه الى صدور الفعل منه لعدم حصول الامتثال قبله ثم قوله لان تعلق الامر بالمسبب نادر لما كان مراد
القائل بتعلق الامر بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما ينشأ عن ذلك من الافعال كما كان
اراد المصنف بيان تلك الثمرة في المسألة فليس هناك فرق بينه وبين القول باختصاص الوجوب بالاسباب او المسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون
الاوامر الشرعية متعلقة في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصلاة والصوم ونحوها وتعلق الامر بفعل
تولدي للمكلف على فرض ثبوته نادر وقوله وان الثاني وجوه يوجهتين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة المؤثرة فان ذلك
هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما توهمه
من اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار بلا واسطة لا يقتضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا
بالاسباب كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر لما كان محصل الحجة ملفقا من امرين احدهما نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي الملازمة له
عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة واثبات الثاني بقوله ولا يمتنع تصريح الامر فجعل كل من الوجهين دليلا مستقلا
على الحكم كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل ظاهر سياقها يأبى عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها
لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ اقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية
التابعة للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل آه فلو كان هناك ملازمة عقلية بين الامرين لامتنع عند العقل
تصريح الامر بعدم وجوبها لما فيه من الحكم بانفكاك الملزوم عن اللازم وفيه انه لو تم فانما يتم في نفي اللزوم البين ولو كان بمعناه الاعم واما اللزوم
الغير البين المفتقر الى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل للانفكاك بينهما وتجويزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد جوازه
بحسب الواقع ونقول ايضا ان اريد بجواز التصريح تجويز تركها اذا ذاك العقل لجوازه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع كيف وهو اول
الدعوى ومجرد تجويز العقل في بادي الرأي تصريح بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب الواقع وان اريد به امتناع التصريح بعدمه في نظر العقل
فالملازمة ممنوعة لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح مبنيا على جهله بالحال وثانيا بالمنع من جواز تصريح الامر
بجواز تركها كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الامر بجواز تركها ومعلوم ان المانع من ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فالحكم
ح لذلك بتصريح الحكم بل يتم غيرة ضين كلامية فلا مع بين ولقائل ان يقول ان اريد بجواز تصريح الامر بجواز تركها التصريح بالجواز بملاحظة ذاتها
فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى اذ اقصى الامر ان يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وان اريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف
الواجب عليها واداء تركها الى تركه فهو ممنوع من البين خلافه اذ الاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة اذ جواز
تصريح الامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الاطلاق مدعيا ان الاثبات التصريح بخلافه لقيام القرائن اللفظية اللفظية او غيرها عليه
وبالجملة ان استلزام ايجاب الشيء وجوب مقدمته مفاد مستفاد لا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررنا كيف ولو كان
الاقتضاء المذكور من ظنيا لم يصح حجة في الكلام لعدم ثبوت حجية الدلالات اللفظية التي يكتفى فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية

التي هي كان الظواهر ثبوته

لا عبرة بها في استفادة

لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية ثم ان الدليل المذكور هو حجة القائل بعدم وجوب المقدمة مطلقا وكان المص يفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه آخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يكن يحكم به بالنسبة الى السبب فلا يحكم به بالنظر الى غيره ايضا لاتحاد المناط فيهما هذا وللمانعين من وجوب المقدمة مطلقا حجج اخرى ودونها سوهونه لا باس بالاشارة الى جملة منها منها الاصل بعد تضعيف حجج المجيز مضافا الى ان المسئلة مما تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج اليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وانت خبير بان قضية الاصل عدم وجوب المقدمة ارتفاع الاسترة فيه لكن الشأن في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال فيه ومنه يظهر فساد التأييد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الاخبار غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الذي بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر له وتعلق طلبه به ومن البين ان ايجاب الامر لشيء يتوقف على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الامر بالشيء مع الذهول عن المأمور به فيتوقف على تصور الايجاب ضرورة ان صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الامر بذي المقدمة لوضوح انه يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه فيكفي حصوله بحصول ايجاب متبوعه فهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا لها فانك اذا اكرمت زيدا ولزم من اكرامك له اهانة عمرو لا يلزم ان تتصور الاهانة المفروضة ولا القصد اليه قطعا وهو امر واضح لا يستريب فيه عاقل وقد يقرر ذلك بوجه آخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما يتوقف على ايجاب الامر لذيها فان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان لم يكن ايجاب من قبله ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب ذي المقدمة ايجاب اصلي لها فوجوبه ايضا وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب المقدمة تبعا فوجوبها الحاصل به تبعي ايضا فان شئت قلت ان كان المقص مما ذكر في المقدمة الاولى من ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لا بد ان يكون هناك ايجاب مستقل متعلق به فهو مم فان ذلك انما يتم لو كان وجوبها اصليا واما الوجوب التبعي فلا يفتقر الى ذلك وان كان المقص وجوبه يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثانية مم اذ ايجاب الشيء تبعا لا يتوقف على تصوره حسبما قررناه ثانيها منع امكان الامر بالشيء الذي هو عرفت منه بالمرة انما الممكن جواز الذهول عن التفصيل والمانع من تعلق الايجاب انما هو الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته مطلقا من اي امر صدر بل المقص انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما لامره بالمقدمة والامر بها كما هو الحال في اوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور فيه لوجهين احدهما ان المقص لما سيجيء من الادلة الدالة على وجوب المقدمة قاضية بان ثمة الملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدمته من اي امر صدر حكيما كان او لا شاعرا بالمقدمة او لا ثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته على ما هو حال المنكر لوجوب المقدمة او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة معتقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشيء مستلزما لايجابه لمقدمته ولا يتم ذلك في الاوامر الشرعية الا بعد اثبات الملازمة المذكورة وهو دور ظ ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشيء مستلزما للامر بمقدمته اذا كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مشوب بالشبهة القاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها ان لو كان وجوب المقدمة لازما لوجوب ذيها لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب مقدمته ولا يرى وجوبها على المأمور وقد يدفع بانه انما يمكن حصول ذلك بالنسبة الى ايجاب المقدمة بايجابه لذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب الواقع غفلته ونصر منهج بعدم ايجابه للمقدمة بناء على ذلك وان كان غافلا عن مبنا نصبه لزومه ومنها ان كل واجب متعلق للخطاب فان الوجوب قسم من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وينعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا ثم نقول ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس بواجب ينتج ان المقدمة ليست بواجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا للخطاب وجوابه ظ مما مر فانه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي فالكلية مم لما ذكر في حد الحكم انما يراد به الاعم من الاصلي والتبعي وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة كما ترى وما ذكر في بيانه انما يفيد عدم تعلق الخطاب الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق العصيان بتركها والتالي باطل لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان الذاتي فالملازمة مم والسند ظ مما مر فان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث ادائها الى ترك غيرها فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وفساد التالي ظ اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم الواجب الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبي غير متوقفة على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول بوجوبها ايضا كما سيجيء الكلام فيها انش تع ومنها انه

بتركها

لو كان المقدمة

لو كانت المقدمة واجبة لوجب فيها النية لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي باطل بالاجماع وهذه واضح فانه ان كانت

المقدمة عبادة كالوضوء والغسل او العبادات المتكررة لاجل تحصيل العلم بالواجب كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين فلا اشكال في وجوب النية

فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر الفساد لعدم وجوب النية في غير العبادة اذ ليس المقصود منه الا حصول

الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر انه لا

يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجب المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا لعقوبة واحدة واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا

لعقوبات متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه والجواب عنه ظاهر بالنظر الى ما مر من عدم استحقاق

العقوبة على ترك المقدمة وانما يكون ترك الواجب في الاول اشنع من جهة تجرئه وتمرده مع سهولة اداء مع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون

عقوبة التارك للوضوء على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل

وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة المترتبة على كل منهما وموازنة احدهما بالاخر تكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم يجب المقدمة

لكان الاتي بالوضوء على شاطئ النهر مماثلا في الثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب

في الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله لمشاق تلك المقدمات لاجل ايصالها الى الطاعة بل لاغراض شتى

فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب الثواب على المقدمات ولو على القول

بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيصح قصد الطاعة بفعل المقدمة من حيث التوصل بها الى مطلوب الشارع فتصير بتلك الجهة عبادة

بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لقاصد راجحة كما مرت الاشارة قوله لو لم يقتض الوجوب اه هذه الحجة نقلها مع تبويب وقد

حكيت عن الرازي في المحصول وكانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري حيث ذكر ان نفى ذلك الواجب واجبا اه يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة

نظرا الى جواز تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من الاقدام عليه فاذا اقدم عليه يترتب عليه المفسدة المذكورة

وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل ان المفسدة المذكورة انما يتفرع على وقوع الترك

لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يعتذر عنه بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت على الاقدام

على ترك المقدمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة جواز الاقدام على تركها ايضا فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا

بل على امكانه وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصود من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك

على جواز الترك حتى يكون باستناده ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع حسبما ادعاه المستدل على ترك المقدمة على سبيل الجواز لا على مجرد

ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع تلك ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع وتفريع المحال المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان

حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايضا فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرعة على جواز الترك فان قلت ان المفسدة

المذكورة اذا ترتبت على امرين اعني حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك خصوص شناعة الثاني اذ قد يكون متفرعة على الاول فلا يتم

الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا لم يكن استناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال

وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل تفريع المحال المذكور على ترك المقدمة ليثبت بذلك شناعة الا ان ذلك بعينه جار على القول

بعدم جوازه ايضا فانه اذا ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة او لا الى اخر ما ذكر فالمحذور ثابت لجواز ترك المقدمة وعدمه

في خروج ذي المقدمة عن الوجوب وعدمه ومما يجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا تخالج

في اللازم لامكان القول باختيار كل الوجهين المذكورين اما الاول فانه لو قلنا بسقوط الواجب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين

سقوط الواجب بعصيان الامر وسقوطه من دون عصيان الا ترى ان من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت والمبين فيه خروج

الواجب بعصيان الامر وسقوطه من دون عصيان عن كونه واجبا فكذا في المقام فان من ترك المقدمة فقد عصى الامر لتركه المذكور من جهة ادائه الى ترك

ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا فاللازم لا تصور عصيان الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة

ولا اداء فيلزم سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا فقد يقال انه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبة الى

نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم وجوبها ايضا فان تحقق المخالفة

للامر كما يحصل بتركه كذا يحصل بالاقدام بعد توجه الامر اليه على ما يستحيل معه الاتيان به ولو بمضي وقت الفعل ولذا جرى انه كان الاقدام

على ذلك اثما من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند الامر كما هو ظاهر في الفرض المذكور وذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي

قررناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا منه من الجهة المذكورة ايضا فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول

ببقاء التكليف وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف اما اذا

كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال فيمن دخل متعمدا الى المكان المغصوب فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه قطعا

امره في الوجهين ولا يرتفع ذلك لاستناده اختيارا في الاقدام على الدخول فظهر بذلك الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه لصدق التكليف

بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الثاني بجواز ذلك بالنسبة اليه بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال

باب الاجتهاد

بان الاستحالة في المقام انما نشأ من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك مقدمته بعلم كونها مقدمة
لدوان لم يكن ترك تلك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهة اقدامه على الحرام كذا
يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على ترك ذلك الواجب مع
غير ان يتبع التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان يكون تلك العقوبة على نفس الترك اذ تلك عقوبة [illegible] ما ذكرنا في الوجه الاول وقد عرفت
ان مقتضاه كون الاختيار المذكور باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب كيف ولو جوز لذلك ولو من الجهة المذكورة
يتبعه العقاب بعد ذلك فيه خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك
وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يتحقق عصيانه واستحقاقه للعقوبة عند
ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك المقدمة
اذ لا يمنع ذلك من تحقق العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا
استحقاق عذاب اصلا ولو من جهة ادائه الى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط
كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من استحقاق العقاب مما لا وجه له الا ان عصيان الامر عند تركه مقدمته من حيث ادائه الى ترك
الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسبما قررناه والا منع ترك
المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم منه الخروج الواجب عن كونه واجبا وان اريد انه لما كان ترك المقدمة ناشيا عن اختياره كان
ذلك مصححا لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث نشأ الامتناع عن اختياره كما هو ظ الفاضل المذكور ففيه
مضافا الى ما عرفت بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الا امتناع ارادته وطلب الفعل وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم
الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون
محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا او معلوما الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم
بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاحلام السخيفة انتهى وفيه انه اذا لم يتعلق منع من الامر بترك المقدمة
ولو من جهة ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختيار الترك للمقدمة الزامه باداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما
تقرر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظ المعظم بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب و
الارادة الا انه موافق للتحقيق كما مر تفصيل القول فيه وبه يصح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان من سوء اختيار المكلف اذ لو
كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالممتنع لكنه لا يثمر في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يتعقل حصول التكليف
بعد عروض الامتناع ولا يصح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف المؤدي الى المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه
نعم لو كان ذلك متفرعا على عصيانه وسوء اختياره لم [illegible] ذلك اذ ليس يرده عليه ح من قبل الامر فيبقى التفرقة بين الوجهين حسبما [illegible] الفاضل المذكور
غير ملحة فان قلت قد مر ان القائل بنفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتصافها بما لا ينفك عنها بالوجوب ح فالاقدام
على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف به بها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولا بوجوبها
حقيقة ولو لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يثمر شيئا في المقام اذ لا يتحقق بسببه
سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته الزامه بالمحال فتم مضافا الى ما [illegible] على ما جعله غاية التكليف من الابتلاء والاختبار اذ لا يعقل حصوله
بعد علم الامر والمامور بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثا خاليا عن الفائدة قوله رابعا فان العقلاء لا يرتابون اه اراد بذلك ترتب
استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها والا لكان وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى فالمقصود ترتب الذم على
تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها وورود الذم عليه على الوجه المذكور [illegible] للترتب [illegible] مستفيضا ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما
تعلق به صريح الامر من الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضا انما هو من جهة ادائها الى تركها ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرت الاشارة
اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما
يكون زمان ايقاع المقدمة متقدما على الزمان الذي يجب فيه الفعل كما في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون
كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه اذ بترك المقدمة يحصل الاداء الى ترك الواجب في وقته
ويتوجه الذم على الوجه المذكور من غير ان يجيء هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب في وقته واستحقاق الذم لترك المقدمة من جهة الاداء
الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فبالنسبة الى ترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب والى ترك نفس الواجب اصالة
فظهر بما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو
ادعى استحقاق الذم على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان كلامه قد
يوهم ذلك وكذا ما يقال في المقام من ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع القدرة عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل
ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه في احوال المتقارنين في الوجود فينسب حال احدهما الى الاخر ولذا يتخيل كون الذم الوارد

وهو عين منافاة الاعتبار [illegible] ولما [illegible] الفعل [illegible] [illegible] [illegible] الى ترك [illegible]

ضح

على تركه من المقدمة واردًا على ترك مقدمته منه وذلك للقطع بتحقق ورود الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك الواجب فهو كاف فيما
هو المقصود كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على ترك المقدمة مع ملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل
به اصلا بل كثيرا ما لا تفارق بينهما في الخارج الا ترى ان تارك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند العقلاء بل يحكم بقبح
انه لم يتحقق منه الا ترك المقدمة وقد يتوهم انه انما يتم الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب
المقدمة او لا يكون قائلا بوجوبها نظرا الى اختلاف الانظار في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها اذ لا للقول بوجوبها بل يعذر ان
الحال في وجوب المقدمة لا يزيد على سائر الواجبات فان الممكن الغفلة عن سائر الواجبات باعتبار على سقوط وجوبها في اصل الشرع بغير وان كان معذورا
لخصوص الغافل في تركه لها فكذا في المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن كونها مقدمة لا يقضي بسقوط
وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان قائلا بوجوب المقدمة او لا غافلا عن وجوبها او لا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا
وقد فرض علمه بوجوب الغير وبأداء تركها الى ترك ذلك الغير فحينئذ كان في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلا يمنع الغفلة
المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور اريتما لعلم بالمقدمة والعلم بوجوب ذيها على تركها لا ينفك عن العلم بوجوبها لاجلها غاية الامر ان
يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا عن حصوله فتم قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان اريد
انا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد انتفاء المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف عليه ممتنع فيلزم التكليف
بالمحال قلنا هذا فاسد اذ الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكر في عنوان البحث فلا يعقل ان يكون المقدور ممتنعا
حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب انما هو في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة الموجودة فان المقدور مع
كونها مقدورة محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا محالة يكون الواجب
المتوقف عليها مقدورا ايضا اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من جهة اخرى كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد
المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن اين يجيء التكليف بالمحال كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب
مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها اذ تأثير الايجاب في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد كونه مقدورا
فالقول بكون التكليف بالفعل حينئذ من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد وقد يقرر الجواب المذكور بوجه اخر وهو ان يقال بعد اختيار الشق الاول
من الترديد ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا ترى ان الكافر مكلف في العبادات الشرعية في حال
الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلاة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على كل من التقريرين ان ترك المقدمة
قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فالقاه فان ترك المقدمة حينئذ قاض بامتناعها
ويتفرع عليه امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا
فهو مسلم وليس الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرأه الامتناع فهو واضح الفساد وقوله فتأثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تأثير ايجاب
المقدمة في القدرة عليها ليكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تأثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول
ويجري الوجهان في قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشير به قوله والبحث انما هو في المقدور لما فيه من عنوان
البحث ولما ادعى المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبنية على استحالة المقدمة اراد بذلك حصول
القدرة عليها حين تركها فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء
مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه فان البحث في المقام انما هو في المقدور مطلقا لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من
تتمة الجواب حسبما مر من تقريره وجعله بعضهم جوابا اخر على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما ظهر من الكلام
فيه وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة بل بعيد جدا فيما مر ثم الاشارة اليه هذا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة
المدعاة من انها لو لم تكن الواجبات واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون
واجبة بامر اخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مطلقا فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظاهر اما اولا فلان المقصود في المقام دلالة الامر بايجاب
الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها خلاف المفروض في
المقام واما ثانيا فبانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز تركها بالنظر اليه
فهو واضح الفساد وان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا ينافي صحة الاحتجاج فان
المقصود منه تفريع الفساد المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها فتركه المكلف فان بقي
التكليف بحاله كان تكليفا بما لا يطاق الى اخر ما ذكر ووجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على الاطلاق
ما دام مستقلة اقتضى الامر لا تنهض الدليل بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج وخصوصه بالنسبة الى البعض كان في اثبات المقصود
واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في
الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى كون ايجاب المقدمة سببا للايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه

التنبيه الثاني

تخريج

سببا للعلم

سببًا للعلم بوجوب الآخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الأول أو الثاني ولا ومنها المنع بأنه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من زمان
وتقرير الملازمة بوجهين أحدهما أن كل فعل لم يصل إلى حد الوجوب والامتناع لم يكن موجودًا ولا معدومًا فهو في حال وجوده متصف بالوجوب
وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسبما ذكر في الدليل على الإمكان المنفي في الصورتين والقول بأنه إنما
بالإمكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يجري في المقام إذ المعتبر من الإمكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان إيجاد الفعل وتركه
لا ما كان متقدمًا عليه ثانيهما أن الحادث وجد في زمان ولم يوجد قبله فيلزم وجوبه في ذلك الزمان وامتناعه حاصل في الأول لما تقرر من استناد الممكنات
إلى الواجبات وأن الشيء ما لم يجب امتنع وجوده فما وجد في زمان فهو مما يجب في الأول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الأمر عدم علمنا بأسباب
الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل في ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام فإن ترك المقدمة سبب لامتناع
الإتيان بالفعل فإذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح بشيء من التكاليف للعلم الإجمالي بحصول أسباب امتناع عدم الإتيان بالفعل
وحصول أسباب وجوبه مع الإتيان به وإن لم يعلم خصوص السبب الموجب لأحد الأمرين منها الحل فإنا نختار بقاء الوجوب ولزوم التكليف على الإتيان
بطل ثم إذ ليس التكليف بأي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق إذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف ولا مانع من تعلق التكليف
به فنقول إن ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك المقدمة باختياره ومن المقررات الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وبعضهم
حمل الجواب المذكور في كلام المصنف رحمه الله على ذلك وحاصل الجواب أن الوجوب والامتناع إن كان لا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف
وأما إن كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فإن من شرائطه قدرة المكلف ووجوب الفعل وامتناعه بسبب الاختيار مصحح
للقدرة عليه وبه يظهر أن ما قيل من أن الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إنما أريد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بأن يكون
اختيار ذلك الفعل والترك هو الموجب لوجوده أو عدمه في الخارج فإن ذلك لا ينافي كون الفعل والترك اختياريًا بل يصححه ولولا وجوبه وامتناعه
بذلك لما كان اختياريًا حاصلًا بسبب الاختيار حسبما ذكروا وأما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بأمر آخر معد لحصول ذلك الفعل من غير
أن يكون الفعل الثاني صادرًا عن اختيار المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريًا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورًا عليه حين حصوله
غاية الأمر حصول القدرة المنفكة عن الإتيان بقدرته على اختيار الإتيان بذلك المعد وأما بعد الإتيان به فلا ومن البين أن المعتبر من القدرة والاختيار بناء
على عدم جواز التكليف بما لا يطاق هو ما كان مقارنًا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فإن من أجنب متعمدًا مع عدم
الماء أو أتلف الماء الموجود عنده عمدًا مع علمه بعدم تمكنه من غيره لزم أن يكون مكلفًا بأداء الصلاة مع الطهارة الاختيارية نظرًا إلى قدرته السابقة
وإقدامه على إيجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده استطاعة الحج فأتلف المال عمدًا قبل مضي الرفقة أن يكون مكلفًا بالسير معهم مع عدم
تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء الدين فأتلفه عمدًا أن يكون مكلفًا بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا الحال في استمرار فسقهما على العصيان
بعدم الأداء إلى غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فإن قلت لا شك في كون الأفعال التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف لذا يجوز
التكليف بها ويصح وقوعها متعلقًا للمدح والذم مع أنها لا قدرة عليها حين حصولها وإنما يتعلق القدرة بها بتوسط أسبابها قلت لا
يلزم مما قلناه أن لا يكون الأفعال التوليدية متعلقة للقدرة مطلقًا ولا عدم جواز التكليف بها رأسًا فإنه لا شك في جواز التكليف بها قبل
الإتيان بالأسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الأسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الأسباب لوضوح أنه مع القدرة على
السبب يقتدر على المسبب أيضًا إلا أن ذلك لا يقتضي حصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول أسبابها كما هو المدعى فإنه
فالتكليف بها ينقطع عند الإتيان بأسبابها وارتفاع القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع منه
استدامة لاتحاد جهة المنع فكما أنه مع الإتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف فكذا مع الإتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل وتعلق
المدح أو الذم به إنما هو من جهة الإقدام على سببه من حيث إيصاله إليه ولذا لو تاب المكلف عن ذلك بعد الإقدام على السبب قبل ثبوته رجح حكم
بعدم العقوبة بعد ثبوتها وإن لم يأت زمان أداء الواجب ولا يحصل منه معصية في زمان إيقاع الفعل كما إذا ترك الذهاب إلى الحج مع الرفقة ثم
تاب بعد ذلك فإنه لا يكون عاصيًا ولا فاسقًا في أيام أداء الحج وذلك ظاهر فنقول إن تعلق التكليف بها بواسطة التكليف بأسبابها من حيث
أنها موصلة إليها كما هو المدعى فلا إشكال وأما أن تعلق التكليف بها وحدها من غير أن يتعلق التكليف بأسبابها أصلًا ولو من جهة
إيصالها إليها فلا مانع عنه أيضًا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها من جهة الاقتدار على أسبابها إلا أنه يلزم سقوطها عن المكلف من دون
عصيان إذا ترك الأسباب المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الأسباب بعد تركها إذ المفروض أنه لا مانع عند الأمر من الترك المفروض
ولو من جهة إيصاله إلى ترك المأمور به فلا عصيان بترك تلك الأسباب لا من حيث ذاتها ولا من جهة أدائها إلى ترك مسبباتها وتحقق العصيان
عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له لما عرفت من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحو الكلام بالنسبة إلى ترك
الشرائط والعصيان ونحوها والحاصل أن حصول القدرة على الفعل بعد زمان الأمر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة إذا تحقق
ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك إلا مع وجوب المقدمة والمنع من تركها الإيصال إلى الواجب الأداء إلى
تركه ولذا لو صرح الأمر بعدم وجوب شيء من مقدماته أصلًا وتساوي جهتي فعلها وتركها في نظره حكم ولو بملاحظة إيصالها إلى الواجب
وأداء تركها إلى تركه لكان متناقضًا وأدى ذلك إلى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب أصلًا وهو مفاد [illegible]

كون تركه

كون الترك المذكور بعد حصول المقدمة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتأمل وما بقي من ان سيرة العادة شاهدان على صحة الذم الاخرى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون لم اخترت الجلوس في بلدك في هذا الحال على طواف بيت الله نعم واداء المناسك المقربة الى الله اتباعة على تجانك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره بعدم تمكنه من ذلك حينئذ لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امر اضطرنا اليه لاداء المناسك قد كنت متمكنا من ذلك وارجاع هذا الذم على ترك قطع الطريق اللهم الا خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه قد لا يخطر ذلك بالبال بين الاندفاع للفهم في البين بين نسمة على عدم اتيانه في تلك الزمان بتلك الافعال وما قد امر على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الاتين بها في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من جهة ترك ذلك ان كان قبل وقت ادائها بعد تركه المقدمة الموصلة اليها اذا الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فالذم المذكور انما يرد بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة ولذا يرد الذم عليه مع قطع النظر عما يلحظ تركه قطع الطريق حسب ما ذكر لكن لا دلالة فيه على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقرير اخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض الافاضل بان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كانت المقدمة غير واجبة وتركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر منه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل صدق العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه معه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك لانه لو امر السيد عبده بفعل معين في زمان معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير اليه عند الحضور في ذلك الزمان تعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك ذلك الفعل فيه ولخلاه عن ذلك لحمل ممتنع فان بعدم صدور شيء من العبد يستحق به العقوبة في ذلك الزمان اصلا وانما تجدد منه صدور القبح حين تعمده ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رأيه كيف ولو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر او حبسه جائر بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان ايضا لقبح تكليف النائم والمحبوس عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل او غيره فليس استحقاقه للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة وهو معنى الوجوب الغيري وانت بعد التأمل فيما قررت تعرف ما يمكن ايراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك اه ليس ذلك من تتمة الجواب وانما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزى هذا الى ابي الحسين البصري حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركها جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة يتضح ركاكته وقد اجاب عنه المصنف بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي بمعنى ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما لم يكن الامر بذي المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل اخر على وجوبها حاكما بتركه بحكم العقل بالجواز مستنقا من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز وانما لم يحكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركها عبثا بل منافيا للغرض اذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في المقام اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب في التشريع فلتشبيه الحكم به الحكم بجواز الاتيان بالممتنعات كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل الجواب ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما يتم اذ تفرع فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال هذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب به عبث اه وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبتني على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي ايضا في حكم الشرع مما يجوز تركه لكن المقصود عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسب ما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشارع بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام غير متجه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل لغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكمه المذكور بتصريحه بعدم وجوب المقدمة واتحاد الواجب حتى لا يتوهم هناك وجوبا آخر كيف ولو كان ذلك لغوا لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف فيها واقامة الحجج من الفريقين على كل من الجانبين والنقض والابرام الواقع في البين من الطرفين اعظم لغوا مما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك عنه لم تكن المسئلة محلا للخلاف ولا انه من ظهور الحق لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان يتمسك للوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان يقال لو لم تكن المقدمة

بلغ مقابلة احسن الله تعالى

واجب شرعا

واجبة شرعاً لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها اما الملازمة فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع بل من شأنه بيان حكمه في الوقائع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المعترض به ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز حكمه بجواز ترك المقدمة امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب بها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق الحكم بجواز تركها ويصح الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم المعترض ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب وقوله لو لم يكن المقدمة تركها لا يدل على وجوب لوازم الواجب فقوله لو لم يكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد به وجوبها بالذات على ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد به الاعم من وجوبها بالذات وبالغير على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير ويتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلمة ولا تثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم اللابدية المتعلقة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررنا ضعف ما قد يقع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه سوى ابتنائه على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقرر انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقرر انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول لكم ترك قطع المسافة اليه من حيث انه يؤدي الى ترك الحج فهل يكون مفاد ذلك الا تجويزه لترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري اذ لولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان تجز من جهة اخرى ثم قوله منع كون الذم على ترك المقدمة ان اريد منع كون الذم على ترك المقدمة بنفسها فلا ربط له بالمدعى اذ ليس الماخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور لكان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذيها فهو واضح الفساد كيف ويتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه

في الجملة منها ان حقيقة التكليف هو طلب الفعل او الترك من المكلف اتفاقا من الكل وذهب العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الغير او تركه وعليها مدار الطاعة والعصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام المكلف اذ هو من شرائط التكليف لذا قد لا يكون لعلامة لفظا بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره من الامارات لنصوا على حصول الارادة المذكورة واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعد رجوعه الى وجدانه عند امره بالشيء امرا اخر وراء الارادة المذكورة يصلح لان يكون مدلولا بالوجدان كسائر المعاني الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يتعقل هناك معنى اخر وراء ما ذكر من الارادة تبين له انه ليس معنى الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هنا معنى اخر لا بد ان يدركه الاوحدي من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي له لكن من المقررات ان الالفاظ الظاهرة المتداولة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب امر اخر وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر فاسد غير معقول مبني على ما اخترعوه من الكلام النفسي وليس بيان ذلك حريا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة تبين ان الارادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها دليلا عليها فهو متأخر عنها في الوجود دال على حصولها في النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرنا هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل فاذا حصل ذلك منا متعلقا بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل اخر كانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول على جهة الاطلاق تبعا لضرورة الوجدان بتحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المطلوب وارادته بحيث لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيء وراء الارادة المذكورة ولا يذهب عليك ان ما ذكر لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيء وراء الارادة من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة التي هي من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة فاسد حسبما مر تفصيل القول فيه ولنشر في المقام الى ما فيه من وجوه فاسدة منها انه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب ممن يعلم الامر عدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل منه مستحيل ولو بالغير من لوازم عدم امكان تعلق الارادة بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله سبحانه من العبد على نحو ما يريد الامر منا صدور الفعل عن مامور به لعدم امكان تخلف ارادته تعالى عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء على حصول الارادة من قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه وقد لا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب وذلك مع انه لا يقول به احد مخالف لما يتفا

لعدم جواز تركها

من الامر بها لا انشاءً آن ذات الجمل الانشائية كما صرحوا عليه وبيّنا سابقا يجب ان لا تكون معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة
تامة حاصلة باستعمال الجملة الانشائية في معناها كما ان الجمل الخبرية التي في احضار النسبة التامة بالشارع وح فاذا ان تطابقا او لا تطابقا او تخالفا
الانشاء الذي ليس النسبة التي يشتمل عليها الا حاصلة بارادتها من اللفظ لا حاكية عن امر واقعي والانشاء ايجاد للنسبة الخارجية فجعل الطلب
المدلول للامر عبارة عن الارادة بالمعنى المذكور على الوجه الاول وجه لما صار الى التحقيق اذ يبقى حسبما بيّناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء
الفعل منه في الخارج الذي يعبر عنه في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش
داشتن والارادة على الوجه الثاني ثم لا يمكن تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تعالى ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاولى ولو عبر عنها بالارادة التشريعية
ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف من كل من الجانبين عن الآخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب والارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه
الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من — مبنيا م
المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استدلوا به عليه فهو صحيح وما
بيّنا يقوم احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق في المسألة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد الطلب
الارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى الذي قرره لكن يمكن ان يقال ان اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسب ما
قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله وح فاقتضاء الفعل بعد تصور وجوب مقدمته يقتضي المقدمة
ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة متفرع عليه بالمرحلة الثاني للاول بعد عدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى الوسط فهو لازم بيّن له بالمعنى الاعم
وهو امر لا بعد معه النظر في تصور الاطراف وكان هذا هو مقصد بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها انه
قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وسائر احكامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد فاذا كانت المصلحة الداعية الى الفعل بالغة الى حد
لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية الى تركه ومن البيّن ان المصالح الداعية الى الفعل او الترك
قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل او الترك وقد تكون مترتبة على فعل شيء آخر او تركه فيتعلق الطلب به من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه ذلك
فان من الواضح ان ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل او الترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات
على نحو تكليفه باداء نفس الواجب نظرا الى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقتضيه
وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال والزامه الفعل او الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل او الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او
يلحقه ضرر تلك المفسدة وذلك حاصل بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك
بانه ان كان ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل كافيا في حسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن قاضيا به فلا يعقل
وقوع الطلب الالزامي من الشارع على الوجه المذكور والثاني باطل قطعا لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات
التوصلية المأمور بها في الشريعة لاجل الايصال الى واجبات اخر غير عزيزة في الشريعة فلا بد اذن من حصول التكليف على حسب المصالح المترتبة على الافعال
بالواسطة ايضا كيف وحصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان فان من تامل في القواعد
العملية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب رعايته والامر به قد يكون مما يترتب عليه
المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى ان من اراد تدبير عسكر او بلد كما انه يأمرهم بالامور النافعة لهم وينهى عن الامور الضارة بهم
كذا يأمرهم بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه ضررهم وتلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من
التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا انيا على مراعاته ذلك فيتم المتعلق به من جميع الاحكام ومنها انه قد تقرر ان تحريم السبب قاض بتحريم سببه المؤدي
اليه وح فنقول ان ترك كل من الشرائط والمقدمات سبب لترك المشروط وما يتوقف عليه ومن البيّن ان ايجاب المشروط والمتوقف قاض بالمنع من تركه
فيكون الشرائط والمقدمات ايضا ممنوعا من تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه
بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام انه يمكن من ينكر وجوب المقدمة منع كون سبب الحرام انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول
الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شأنه ذلك فاذا لم يستند اليه حصول المحرم وانما كان وجوده من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه اصلا ومن البيّن
ان انتفاء الواجب انما يتفرع على انتفاء الداعي اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب الحقيقي له دون ترك سائر المقدمات وان كان الترك كل منها
ثابتة السببية فتبيّن ان مقتضى الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسمّاة
بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه مناقشة ظاهرة والاولى ان يقال ان مفاد ذلك حرمة خصوص ترك المقدمة التي يستند ترك الواجب الى تركها
لا مطلقا ومن البيّن ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى ترك بعضها ويكون ترك البواقي بمجرد مقارنته لترك الواجب من غير ان يكون باعثا
على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك سائر المقدمات انما يثبت لها شأنية التسبيب الا ان يتم ذلك بعدم القول
بالفصل وفي اجرائه في المقام تامل ومنها انه لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معيّن واتم الحجة عليهما في التكليف بنحو لا
ترك المسير الى البلد المذكور حتى تضيق الوقت الذي يمكن المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل
وبقي الآخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا يستحقان العقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت

او بالعكس او الاخر واضح الفساد وكذا الثاني فان ذلك فاسد ايضاً لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا بانتفاء التوفيق في احدهما وبقائه في
الاخر وليس ذلك من الافعال الاختيارية ليكون دخيلاً في اثبات الاستحقاق وتقييده بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تعالى واذا بطل
الوجوه الثلثة تعين الاول وبه يتم المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس المنهي عنه بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة
الواجب وفيه اولاً انه لو تم ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض لوضوح كون الثاني عاصياً بذلك فيلزم ان يكون الاول ايضاً
عاصياً به لاستوائهما في الافعال الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل ولا غيره بعد
ذلك وجوب المقدمة فكيف ومن المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من
جهته وثانياً بالمنع من كونهما عاصيين اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانه بالنسبة اليه من جهة ترك ذلك
الفعل ولا من جهة ترك مقدمته لوضوح عدم وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما
في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما وكونها من شرائط التكليف قطعاً نعم ربما يتم
ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد الامر ولو بحسب ظاهر الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه اداء الفعل في الوقت
الذي عينه لادائه ويكون بقاؤه شرطاً للتكليف مشروطاً ببقاء العبد فيتم على القول بوجوب مقدمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط
عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطاً لاداء الفعل لا لوجوبه كما سيجيء القول فيه انشاء الله الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث تفصيل م
فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة اليها وثالثاً بان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس
المقدمة لتسليمه وابتناء الامر على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده
والتحقيق ان يقال باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من
جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى تركه واما الاخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك الواجب لما
عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب حيث انه اعتقد بقاءه الى حين الفعل ومع ذلك تمسك
لما يفضي الى ترك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما هو من جهة ترك نفس الواجب دائماً او من جهة التجري عليه
وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو سلم حصول العصيان والحال فيه بسبب ترك المقدمة وان كان لادائه الى ترك ذيها وهو كاف في
افادة المقصود كان ذلك رجوعاً الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها
انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه في الاتيان بالالام المشقة على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلاً وذلك
قاض بترتب الثواب على المقدمة ايضاً اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها ولا بد فيه للمكلف من فعلها نظراً الى عدم امكان حصول الواجب من دونها
فيكون التكليف بنفس الواجب باعثاً على الزام المكلف باداء مقدماتها والالزام منه بذلك كما عرفت لا بد فيه من عوض بازائها ويتفرع على ترتب الثواب
عليها رجحانها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يتقوم بنفسه فلا بد من انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم
المنع من الترك اليه فتكون واجبة وانت خبير بما فيه اما اولاً فلان المقدمة ليس فيها ما ثبت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكر وهو الالزام التبعي
الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها بالعرض وهذا النحو من الالزام انما يقضي بترتب الثواب على ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها اذ تعلق
غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض من جهة الالزام بما يتوقف عليها يكون ترتب الثواب عليها كذلك الا
ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب وليس هناك استحقاق سوى ثواب على كل من الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة
الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايضاً بالعرض فكذا الحال في المقدمات وثانياً بان فلان ايجاب الشيء انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل م
من جهة امر الامر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضية ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا
مع ايقاعها على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك ان القائل بعدم وجوب المقدمة ايضاً يقول بترتب الثواب عليها اذا اتى بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما
هو الحال في المباحات التي يؤتى بها لوجوه راجحة لفعلها كما قرر في الاصول فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم
وجوبها فتدبر ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكناً وعلى بعضها ممتنعاً فالامر الطالب لذلك الشيء لا محالة اما ان يريد حصوله
على جميع تلك التقادير او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بالمحال فتعين الثاني اذا تمهد ذلك
فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل للعقاب اصلاً وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه اما ان يريد الاتيان بذي المقدمة
على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثاني وح يكون وجوب الفعل مقيداً بوجود
مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقاً للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها وهذا الاستدلال
موهون جداً اما اولاً فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وهو مع كونه فاسداً قطعاً مخالف لما هو المفروض في المقام من انحصار
البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مقيد بالمقدمة اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ غاية الامر ح استحقاق العقوبة على ترك
المقدمة ولا يقضي ذلك باستحقاق العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما يقتضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها
فيندفع من جهة اخرى ايضاً واما ثانياً فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من

قبيل طلب الشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب
ثم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته ولمكانه وامتناعه لزم التفصيل المذكور لكن من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل بحكم
مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال لو لوحظ بالنسبة الى المقدمات التي لا يمكن منها بعد تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقف
اللازم
عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج في زمانه المخصوص مط سواء تمكن من قطع المسافة اولا او انه لا يجب الا مع التمكن منه
والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمحال والثاني قاض بسقوط الحج والعقاب عن ترك قطع المسافة والحج اما سقوط الحج فظاهر واما سقوط العقاب
فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ح قلت اما سقوط العقاب بمجرد سقوط الواجب
ثم الاترى انه يسقط الواجب بتعمد تركه في وقته او بعد تضيق وقته للتمكن من فعله ولا ريب في تحقق العصيان مع سقوطه فنقول بمثله في المقام
فيلزم سقوط الحج مع ارتفاع التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لامر الحج وعصيانه لما تقدم لما وجب عليه الحج في حال التمكن من قطع المسافة
وكان قطع المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على
ترك الحج لا على ترك القطع اذ يصلح تعمده لترك الواجب انت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقصود من القول بوجوب المقدمة فانه اذا تحقق مخالفة الامر بتركه
لقطع المسافة كان ترك القطع عصيانا لامر حيث انه دائر الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقصود من الوجوب الغيري الا ان
في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يقال ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب
اولا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته
بعد ما اريد في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد يجاب عنه تارة بانا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به في الجملة
وح فان خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وعرفي
بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء
التمكن من المامور به نظرا الى استحقاق تعلق التكليف به حال التمكن من المقدمة فان الامر اذا اراد ايجاد المامور للشيء في الزمان اللاحق وكان ذلك
الشيء متوقفا على مقدمة سابقة عليه في الوجود وكان المامور قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء
من غير اشكال نظرا الى امكان حصول الفعل وصدوره من المامور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا اهمل المكلف ترك المقدمة
المفروضة فيفضي ذلك بعصيانه للامر حين مجيء زمان الفعل وان ارتفع الامر بانتفاء المكنة من اداء الفعل فهو عاص للامر المتعلق به حال تمكنه
من مقدمته ضرورة ان لا يتوقف ذلك الامر حين عصيانه اذ لا دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين
فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها ما ذكره جماعة منهم الغزالي والامدي والحاجبي من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما
يكون بتعاطي ما يتوقف عليه وقضية ذلك وجوب ما يتوقف عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله
به وجوابه ظ فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان به فالاجماع على وجوبه مسلم لكنه لا يدل على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه
اول الدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى
وان تحصيل السبب تام
وجود المسببات انما يكون باختيار الاسباب واما بالنسبة الى غير الاسباب فلا يتم ذلك ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك
الواجب فيكون قبيحا واذا كان تركها قبيحا كان فعلها واجبا وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه ظ بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد
باشتمال ترك المقدمة على الوجه المقبح اشتماله بنفسه على ذلك فهو مم فان كونه مؤديا الى ترك الواجب قبيحا ممنوع منه اول الدعوى وان اريد
اشتماله على ما يفضي اليه اعني ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا يقضي ذلك مع قبح ترك المقدمة لا بالتبع ليتم البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو
ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هي بنفسها مشتملة على جهة مقبحة وانما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبح بل
بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادرة
من العقلاء جرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح والا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك ومن الظاهر خلافه والحاصل ان الشارع
كما يلاحظ في المنع من الشيء جهة القبح الحاصلة فيه فكذا يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشيء والعلة المذكورة حاصلة في المقام
فلا وجه لتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب اما اذا استند ترك
الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا بتركه من غير ان يكون مستندا اليه فلا يتم ذلك اذ لا قاضي بالمنع ح الا ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه وذلك
لا يفيد قبحه فعلا مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بتعميمه ومنها انا اذا تتبعنا موارد
الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الاترى انه حكم بمنع نكاح زوجته المشتبهة بالاجنبية وبلبس احد الثوبين المشتبهين به
بالنجس واستعمال احد الانائين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه لم يمنع من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك ولتوقف
العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم ولا حجية في مطلق الظن بالنسبة الى الفروع فكيف بالاصول على انه
قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن
يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بان اطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا

الزمه بمقدمته

الوصول بمقدمته الموقوف عليه الذي لابد منه في الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل واذا امر الامر ابنه بالحضور
عنده في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى ما هو مطلوب كيف من المعلوم بالضرورة ان المنع من الشيء وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع
من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه بعد عرفا من الهذيان لوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان وان القول
بالواسطة بين المنع من الشيء والاذن فيه من العاقل المتفطن العالم بحقيقة الامر حتى في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه
ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان به بالنسبة الى من لا يعقل في شانه التردد في الامر ولو سلم ذلك فهو
في حكم العقل اما ان يكون ممنوعا منه او لا والاول يثبت المدعى والثاني قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز انفكاك
بين الحكمين بين الفساد حسبما مر فكيف يعقل جواز ترك المقدمة مع المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة
بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا
بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بل بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق باللازم عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة
وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم امكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب ملزومه وليس
وجوبه كذلك ايضا فاتصافه بالوجوب على الحقيقة مفاد وجوبه في الخارج هو وجوب ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسبما مر
تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فمقولات هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل او الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل
الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركه انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه والمفروض المنع منه غاية الامر صحة الحكم بجواز تركه مع الحظر
لا مطلقا فظهر بما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة
ومقدمته فاقتضى المنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق ولذا يصح الحكم بجواز ترك المقدمة مع الحظر ذاتها من غير مناقض
اصلا وقد عرفت ان المقصود من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو على النحو
المذكور على نحو لوازم الواجب لا يخفى قول بانكار وجوب المقدمة مطلقا فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا اذ هو من لوازم
الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب على القول به حقيقي
فالوجوب حال من احوالها وان كان غيريا حسبما عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة لصح الاتيان
بالفعل من دونها واذ الى واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه واما الملازمة فلان ما لا يجب الاتيان به يجوز تركه
وجواز ترك شيء عند الامر الموجب لايجاد شيء قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز ترك ما لا
يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لابد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل التام
بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الاخر وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظاهر فان اقصى ما يستفاد منهما هو وجوب المقدمة تبعا
بالعرض والمجاز تبعا لوجوب ذيها على الوجه الذي قررناه نظرا الى عدم امكان انفكاكها عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا هذا
ويمكن الاستناد في وجوب المقدمة الى وجدان بان يقال ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين
الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازم التبعية بالمعنى الاعم من غير ان يتوقف اثباته على الاستدلال
وقد نبه على ذلك العلامة الدواني وربما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصود بذلك وجوبها بالعرض والمجاز
كما عن بعض الاعلام ان ليس لذلك اتصافها بالوجوب على الحقيقة وتقضيه ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على وجه الحقيقة على ان يكون
الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيريا لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل فرقا بينا بين لوازم الواجب لو اجتمعت
من الامور التابعة لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب ولا يمكن حصوله بدونه اذ الوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون
مجرد الاستلزام كما لا يخفى على المتأمل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني خاصة لاكتفى في وجودها بمجرد وجود الواجب فان وجوبها
انما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة الى الامرين بل الامر فيها بالعكس
بالنسبة الى المقدمة السببية وفي غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك
الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن الشيء لتوقفه عليه واللازم للاول هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز
تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر بعد التامل فيما بيناه وهو المدعى واما القول
الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فبما توضيحه انه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لخرج عن كونه شرطا وهو خلاف ما الملازمة
فلانه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلف تركه اذا ترك واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المأمور به او بعضه لا سبيل الى الثاني لتعين
الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط
فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب
غيره فبجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد تقدم الكلام فيها وفيما يرد عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق
بين الشرط الشرعي وغيرها الا في كون الاشتراط بها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة العقل والعادة فبعد ثبوت الاشتراط

من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط اذ لا ملازمة بين عدم وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط
مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها غاية الامر ان يكون التوقف
والاشتراط هناك بالنظر الى العقل والعادة وهنا بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد
ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول
التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عند العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي
راجعا الى العقلي غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد
عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية
وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء لواجب على ما
ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم من حكم
العقل فالبين وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما هو فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد
وجوب الشروط بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يتفرع عليه ما ذكره من القول
بالتفصيل في المسئلة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا تعلق له بكون الامر بالمشروط
قاضيا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل
وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط
فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة
عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها وكان التكليف بالصلوة المخصوصة بالخصوصية المذكورة تكليفا باسبابها وسببه الاركان المخصوصة
مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مذهبه
انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يتجه عد الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول المطلوب اذ ليس هناك الا شيئا واحدا من
الواقع ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا لاقتران الفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح
عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشرط ليست باعظم من الاجزاء وسيجيء ان حكم الجزء حكم سائر المقدمات فيكون الحكم بوجوبه
مبنيا على وجوب المقدمة فلا يكون نفس الاجزاء واجبة بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح
القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب مع وضوح كونه اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في
للقائل بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير بانه ان خص ذلك بالشروط الشرعية ليكون اشارة الى الدليل المذكور
لم يفد ذلك وجوب الشرط مط كما هو قضية اطلاقه وان اراد به مطلق الشرط لم يتجه ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط
الشرعية كما لا يخفى ولنختم الكلام في المرام ببيان امور احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة بعينه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا
نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فيجب الاتيان بها لاجل ادائه بناء على القول بوجوب المقدمة
ولا يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة توصلي
ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه على سبيل
التضمن لاندراجها فيه دون المقدمات الخارجية لانه لا يعقل دلالة لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو
واحد وعن بعض الافاضل ان محل الخلاف هو الامور الخارجية عن ظ ماننا ولا الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها
من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل امر اخر غير ايجاد اجزائها انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الاتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه
اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فمن جميع ذلك يظهر ان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للتامل فيها كيف وقد عد دلالة التضمن من المنطوق
الصريح بخلاف المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع نعم بعد تعداد ان هناك فرقا بينا بين وجوب
الجزء بوجوب الكل وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب في ان المتصف بالوجوب
على الحقيقة انما هو الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير
ما ذكرناه في المقدمات وقد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب الاجزاء كل على سبيل التضمن وملاحظة
وجوب المقدمات على سبيل الالتزام واما الوجه الثاني فيتوقف القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات
الجزء من حيث توقف الكل عليه وكون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل وهذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين
وقد حكم غير واحد من المتاخرين بعدم الفرق بين اجزاء الواجب والامور الخارجية عنه في جريان البحث المذكور نعم لو تحقق هناك اجماع
من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور فهو امر اخر وهو محل تامل وكان دعوى الاتفاق في المقام مبني على الخلط بين
الوجهين المذكورين او انه مبني على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتفاق عليه من جهة وضوحه عنده بحيث لا يذهل عنه

الشرعية من وجوب المشروط

في تحقيق ... [illegible]

هو ايجاد كل وليس ايجادا الكل

عنه احد من اهل

عنه احد من اهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت بل التحقيق عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من حيث انه كل
دون ما اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الكلام ان الحال ان الصفات
العارضة للكل قد يكون عارضة لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لكل منها كما في الوحدة العارضة على الكل وقد يكون عروضه للكل
عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه وح نقول ان عروض الوجوب للكل يتصور
على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل من حيث انه كل بحيث يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه ونقول
ان عروض الوجوب للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له
ولا اجزاء عنه كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو كل من الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب
بالاجزاء فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايامه لقيام الوجوب حقيقة
بكل جزء من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا للاجزاء ويكون الحكم
متعلقا بالاجزاء فهي ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي و
الاستغراقي فكما ان هناك اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى
متعلق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث هو وليست دلالته على الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل لتعلق الحكم بها
من غير ان يتعلق القصد ولا الحكم بشيء منها في نفسه ولا من حيث ادائها الى اداء الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة
فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا
يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل الحاصل ان تلك العنوان مرآة لملاحظة ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق للطلب على سبيل الحقيقة
ولا لزوم لوجوب الكل على وجوبها كان على سبيل التضمن فلا بد من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من ان دلالته على وجوب الاجزاء من باب المقدمة
من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة الاولى خاصة ثم اعلم ان هنا فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة فان الاجزاء انما
يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها وساير المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب عند امكان اداء الواجب بحصولها و
ساير المقدمات انما يتعلق التكليف ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح
المقام ان مقدمة الواجب وجزءه ان كانت منحصرة في المحرم كان التكليف بالواجب ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء ذلك الواجب
اعظم من ترك ذلك المحرم فلا يقضي ذلك ح بسقوط الواجب الا انه لا تحريم ح للمقدمة او الجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة او الجزء منحصرة
في المحرم لكن اختار المكلف ادائها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل
بالوجوب وذلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء محرما لم يكن الكل الحاصل به واجبا اقصى الامر ح اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام
والتحقيق عدم تصحيح ذلك لاجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ولا يجري ذلك بالنسبة الى المقدمة لخروجها عن حقيقة الواجب
فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من المقدمة لحصول الغرض منها ولا مانع ح من رجحان الفعل مع رجوعه الى ما يوصل به اليه بخلاف
الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في المحرم وتصدى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة على الفعل بمعنى
اختيارها تعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر وان كانت مقارنة للفعل فمع ذلك يتعلق الامر وذلك لانتفاء
التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها ومن مقدماتها نعم قد يصح تعلق الامر به وتصح الفعل
ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه ان شاء الله ثانيها هل يصح تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذي
المقدمة بعد ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها او انها لا تجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنيا على القول بوجوب
المقدمة بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذ الكلام انما في تعلق الامر بها اصالة لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل
غيريا سواء كان ثبوته له على جهة التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او
يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الاخر وجهان والمحكي عن ظ الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل
وجوب شيء من غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري الى الثاني وزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره
قبل وجوب غايته اذا كان وجوبها في وقتها معلوما او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا انقطع
وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير فلا يعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون
العلة في وجوب المقدمة منحصرة في وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع
مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية بل نقول ان المقصود من العلم والظن بوجوب الغير
في وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدمته قبل وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن منه ح او المراد
بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول
انه لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني لا يحصل تعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجوبها مما يجب

غايتها مع انتفاء وجوبها الا بتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن
دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل ح اذا كان ترك المقدمة عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
وقد مرت الاشارة اليه الى ما فيه وايضا فقد تكون المقدمة مقدمة بعد تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع
من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا فيتخير المكلف بين ادائه قبل دخول وقت الغاية وبعده وتارة باختيار
الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا ح بوجود مقدمته فلا يتصور وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط
بالوجوب من جهة الامر المتعلق بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط
على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر اخر متعلق بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الاتية فلا مانع منه وح فيتقدم وجوب الغاية المقدمة على
وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة عليه
فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التاخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدمة الواجب المشروط ح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به
على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن منها مع التاخير مط وفيه ان كون مجرد العلم او الظن بوجوب
الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا
وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح
واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء قاضيا بوجوب ما يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان
هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة
قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين ويتفرع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار
الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل وجهه فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب
الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله لوضوح امتناع حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تاثير العلم بالاول في
وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل مجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل
فيكون وجوب المقدمة المفروضة بوجوب غيره وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل
غيره فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه لوجوب غيره فلم يتعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك
نعم لو فرض ان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به
لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك ليتمكن من اتيانه بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب
ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبية الفعل حاصلة من مطلوبية غيره اتية من قبله
وانما هي حاصلة من الطلب المستقل المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل
اخر يكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف على حال يصح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته ومقتضيه ذلك استحقاق المكلف
للعقاب عند تركه لمخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب
به فقد صار المكلف على حال لا يتعلق ذلك التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته او ظنه او احتمله
فظهر بما قررنا ان الاستناد في وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها لما قبل حصول وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين واما
وجوبها لاجل الغير بامر مستقل فلا يتجه على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تامل بل لا يبعد
كونه نحوا من الوجوب النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الاخر والوجه للقول المذكور الا
ما دل على وجوب مقدمة الواجب ولا مانع من كون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في
وقتها معلوما او مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذا صحة الصوم مشروطة
بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه
مما قررنا لوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع عليه والقول بكون
العلم بوجوبه في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر
بذيها كما هو الظاهر من كلامهم وان ارادوا امكان وجوبها بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا
يخالف فيه وفصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يتعذر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الاول قبل وجوب ذيها لحكم العقل
ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم باستحبابها نظرا الى تعلق الامر بها وكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت
لادائه واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل بالوجوب هو ما اذا علم المكلف وظن انه لو لم يات بالمقدمة قبل وجوب ذيها يفوته
الواجب في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا
ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال لتوقفها على الامر المفقود في المقام والفاضل

المذكور بما لا يتوقف

مدفوع بان غاية الامر ... فيما ياتي

عن الامر المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن والاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا به

المذكور من لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة نظرا الى انها من جهة عدم ذهابه الى وجوب المقدمة فيشكل الحال في حكمه لو بنوا
مع الضيق الا ان يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى ادعائه ادراك العقل الوجوب بها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا يكون
يكون ما ذكره تفصيلا في هذه المسئلة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا وجه له كما لا يخفى ومع الغض
عنه فكما يحكم العقل بوجوب المقدمة هناك على وجه التضيق فليقل بحكمه بالوجوب في الثاني على وجه الواجب ثم ان يكون
موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء
الفعل ومقدماته او لا وعلى الاول فاما ان يطرؤه ما يكون مانعا من اتساعه للمقدمة او يكون هناك مانع من ايقاعها في الوقت
لعدم تمكنه من فعلها مع تاخيرها الى الوقت او لا فنقول انه اذا لم يكن الوقت شرطا في وجوب الفعل بل كان شرطا في وجوده كما هو ظاهر الحال
بالنسبة الى ... فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء وسع الوقت
للمقدمات الفعل او لم يسعه وليس ذلك ح من محل البحث اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك بعض وجوب غسل الجنابة
في الليل للصوم الواجب اذ الظاهر كون النهار محلا لوقوع الصوم لا شرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل
على كون الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتاخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين
مما لا وجه له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته وعدمها واما اذا كان الوقت شرطا في وجوب الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد
ذلك فالظاهر انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر المتعلق بذيها في الزمان المتاخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل
ومقدماته وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها ح وعدمه غاية الامر انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من ادائها
فيه لا يتعلق الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه ح من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل ولا محذور فيه اصلا ودعوى قضاء العقل باداء
المقدمة قبل الزمان المزبور كما ترى بعض الافاضل واضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك الوقت حتى يحكم العقل بوجوب
الاتيان بمقدمته عليها هو الشان في سائر المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلق الخطاب وورود التكليف عليه
مما لا يلتزم به احد وتسليم الفاضل المتقدم حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل
بالوجوب بعد دخول الوقت مطلقا ولو مع عدم اتساعه لاداء الواجب ومقدمته من الغرائب اذ لا فارق بينها في الصورتين بعد دخول الوقت
في الثاني وعدم دخوله في الاول ومن البين ان دخول الوقت ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه ويأتي على ما ذكره المفصل
المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها في جميع الصور التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها
ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي يتعلق بذي المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب
الفعل لانه يتمكن من فعل المأمور به عند تعلق الوجوب به فلا مانع منه اصلا كما قررناه ولا فرق ح ايضا بين الصور المذكورة لكن في عد
ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد دخوله في الوجوب النفسي وان كان الغرض من الامر به مصلحة حاصلة بفعل غيره والامر في ذلك هين
بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد اطلاق الاسم ثم انه لا تأملنا ان وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم
وجوب بعض مقدمات الفعل فقضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل ح ولو دل دليل اخر على وجوبه قامت المعارضة بين الدليلين المذكورين
فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك بحسب المقام والاخذ بمقتضى التعادل والترجيح ويظهر من بعض
افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوب ذيها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما بعد قيام الدليل عليه
وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل سواء ثبت تحريمها او كراهتها او غيرها من الاحكام قضى ذلك
بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقا على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه ولو باشرها بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة الواجب المشروط او نحو
سائر الاحكام ح بالنظر الى ما تقرر من عدم وجوبها وح فلو دل الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط
وتقييد الاطلاق وجوبه بذلك وح فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلا متقدمة على الفعل ونصب المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق الوجوب
بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او
متاخرة عنه فقد يتخيل ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها
فلا يعقل القول بصحته ويمكن دفعه بان مقدمة وجوب الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل يقارنه وقد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة
الحاصلة من المالك في بيع الفضولي شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة الا انا نلتزم مع ذلك بما
تقرر ... نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة الوجود بالنسبة الى الوجوب بحصول الوجوب اذا كان متوقفا على وجود المقدمة المذكورة في الجملة
فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل ولا يتفرع عليه الوجوب المفروض ح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل حصول مقدمته
المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل سواء في الجملة كان متقدما عليه او مقارنا له او متاخرا عنه بل وقد يتوقف على حصوله
حصوله المتاخر فيكون حصوله الاخير كاشفا عن وجوب ذلك الفعل اولا وح فلا مانع من صحة الفعل مع تاخر مقدمته المذكورة وان كانت
متاخرة لكون وجودها اخيرا ولو وجد محرمها كما بنا في وجوب ذلك الفعل اولا وقد يجعل من ذلك اعتبار بقية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني

[illegible]

عشر في وجوب الزكوة عند دخوله بناء على اشتراط بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرضنا حرمة تفويت النصاب كما اذا كان
عزم على مطالبة بحقه وكان الوفاء منحصرا به فعلم لم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه صح دفعه اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافيا للاداء حق
الغريم بل ولو كان منافيا ايضا في وجه ويتفرع على ما قررناه ان ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما
يتوقف عليه من فعل الموسع لكونه قاضيا بسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساد فعله وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله في المسئلة الاتية
انه قد يتخيل ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى
الحج واجبا علينا لا مطلقا فلو قطع المسافة الى مكة المشرفة وترك الحج لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة وكذا الاتي بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ونحو ذلك
ما اذا كان له صارف عن اداء الواجب فانه يخرج بذلك ما ياتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع من تركها حينئذ لعدم الايصال التي منها
الى الواجب وان كان المكلف تاركا للمقدمة الواجبة ايضا اعني خصوص الموصلة الى الواجب الا ان ما يقدم عليه من ترك من الشرائط وفعله من الموانع و
اضداد الواجب ليس تركا للواجب ولا اقداما على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب لعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها
وقد يستفاد ذلك من الكلام في ذيل المسئلة الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال
كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه لما اختص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل
بها عند ارادة ما يتوقف عليها دونما اذا لم يكن مريدا له اذ لا يتوصل بها ح الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث
ايصالها الى اداء الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها الايصال الى الواجب انما تجب لا من حيث التوصل بها الى الواجب يجب الاتيان بها ان توصل
الى الواجب من جهتها فاذا لم يتوصل المكلف بها الى الواجب لم يخرج المقدمة عن الوجوب فاذا وجب علينا الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان
بمقدماته فعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها انما تجب من حيث كونها مؤدية الى
الواجب وان لم يحصل التادية اليه لاهمال المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدية والحكم بوجوبها من تلك
الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها الى ذي المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الاخر بل ليس هناك الا فعل
واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء اتى بها على تلك الجهة او لا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الايصال اليه
او لا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة ح لخروجه عن عنوان المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف
الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت المقدمة عن الوجوب لانتفاء الجهة
المذكورة ح يسقط التكليف بالواجب ايض والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلناه كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وقد نص
على ما ذكرنا غير واحد من افاضل المتاخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب المط اذا امكن صدور الواجب عن المكلف
هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته ممنوعا منه على الاول
اذ المقدمات المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه واما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة وليس ترك شيء من تلك التروك
ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن المضيق ح فلا يكون ما ياتي به من الموسع
منهيا عنه ليقضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي به ح لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى
الواجب وقد يشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب
اذا ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب النفسي والمقدمة الموصلة اليه فكيف يصح القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزا او حراما
مقارنته لوجود الصارف مع حرمته ايض لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة
التي هي ترك ضده الموصل اليه ومن البينات ان ما اتى به من فعل الضد ترك لترك الضد الموصل الى الواجب ايض فيلزم ان يكون حراما من تلك الجهة
وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلا الى الواجب بحسب اختيار المكلف ولا مانع من اجتماع حصول التركين في المقامين بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم
بصحة ما اتى به من الضد ايض وسيجيء الكلام في ذلك ان شاء الله ثم ومنها انه يصح اداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة و
ان لم يات به لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف الاول اذ لا يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة او
اقل من ظنه باداءه اليها اذا لم يحصل الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ الاجرة على فعل المقدمة في الصورة المفروضة وعدمه جارية على
الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها برء
النذر بفعلها في الصورة المذكورة او تعلق نذره بفعل الواجب والواجبات عديدة بناء على تعلقها بها اذا قلنا بشمول الواجب عند الاطلاق للواجبات
الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بني على الاول خامسها انه يجري جميع ما قلناه في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب فحكم
الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه مر الكلام انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل
وان قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لما تقرر من ان كل فعل يقصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من استحبابها الغيري فان ذلك
استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايض وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم
وجوب المقدمة ايض ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما

ينبغي وجوب الاتيان بما يتوقف
عليه لا من جهة ذاته بل
من حيث ادائه الى الواجب
ويجب علينا

اذا كان الفعل

اذا كان الفعل المفروض مقدمة للواجب المندوب ولضاد حد الاحكام لا يقتضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كان
فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا محرما جائز الترك ومندوبا جائز الترك لامتناع الجهتين
اذ الحكم ح يتبع الجهة الاقوى فعند اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي او الغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غير انه اذا لوحظ ذلك الشيء
في نفسه او بالنسبة الى غاية اخرى راجحة كان راجحا رجحانا غير بالغ الى حد المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احدهما
بالغة الى حد المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من اجتماعهما في امر واحد فان عدم لهما التضاد انما هو
الى حد الوجوب من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من اجتماعهما في امر واحد فان عدم انضمام الى حد الوجوب لا ينافي
ايضا له الجهة الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة القرآن ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء
لاجل القراءة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ح ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير وذلك لا يستلزم مثابات العامل به على تلك الجهة الا ما
من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل ملاحظة جهة اخرى راجحة غير بالغة الى ذلك الحد فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب الذي يكون منشأه للفعل وما
يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقعي ويعبر عن الثاني بالوجوب المجعول ثابتة فيمكن اجتماع الوجوبين كما اذا اتى بالفعل المفروض لاجل
كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لاجل رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب فيكون اتيا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على الجهة
الثابتة ولا يمنع ذلك من اداء الواجب ان كان عبادة لما تقرر من عدم [illegible] عنها ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان
الفعل في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع فيكون المكلف اتيا بالوجوب خارجا عن عهدة التكليف وان لم
يصدق امتثاله لذلك الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة الى الفعل
وكان ذلك الفعل عبادة راجحة عليه من جهة اخرى لا يعلمها اصلا او يغفل حال اداء الفعل عنها كان ذلك الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا
بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه سادسها ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمة ما ترك الحرام اعني ما يتوقف
عليه ترك الحرام من الافعال والتروك [illegible] ذلك وجوب ترك الحرام وكان ان مقدمة الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب
قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة ترك الحرام قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد
تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع
فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة عليه وعدم وجوب الاجتناب عن الحرام الا مع العلم به
بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك الحرام مطلقا حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما يجيء تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله ثم ان ما اختاره
الجماعة من عدم وجوب التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على سائر المحرمات كما اذا اشتبه
الكافر بالمسلم ومن يحل سبيه بمن لا يحل او وطيه بمن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان الظاهر ان احدا لا يقول بجواز الاقدام
وتوقف التحريم على العلم فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب والاكل بمجرد الشبهة الحاصلة كيف ولا يبعد المنع من ذلك
من ضروريات المذهب المستغنية عن تجشم الادلة هذا وقد علم مما ذكرنا ان مقدمة السبب المفضي الى الحرام لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول
بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة [illegible] الى كونه في حكم المقدمة السببية فكما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي
الى الحرام كما سيشير اليه الفاضل فلا يبقى [illegible] تحريمه على القول بوجوب المقدمة مطلقا لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما سائر مقدمات الحرام فلا وجه
للقول بتحريمها لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام لتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءا اخيرا للعلة التامة
فحرمها لما عرفت ولا يبعد ذلك [illegible] في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد
بها المحرمات وهو حرام نفسي فلا ربط له بالمقام فلا فرق اذن بين ما يحصل التوصل بها الى الحرام او لا سابعها قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت
فعل امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين قال
في الوافية وكانه لا خلاف في وجوبه لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة
في كل من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس
الواجب فهو بين الفساد لوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة لاداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بفراغ
الذمة منه فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم بالواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار
مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واداء اصل الواجب في ضمنها ليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا فليس ذلك
مما هو المقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم بالواجب كان الحال فيه كسائر المقدمات من غير فرق ثم ينبغي ذلك
في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كسائر اسباب الواجبات ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد
شيئا في المقام لورود النص بوجوب غيرها من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة وقد يفرق بان الاتيان بكل من الافعال المكررة على
سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط فيحتمل بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مطلقا
كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من [illegible] الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشتركة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيح فان وجوب

العلم ح
الحاصل ح

في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا

الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة
ولذلك لا يستحقها بناء الاشتغال قبل حصول التكرار او الاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة للعلم
وبما ان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة اما في المقام فلا يصح ذلك اذ لا رجحان في نسبة الوجوب الى كل من الفعلين الا
من باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب التكرار على القول بعدم وجوب
المقدمة مع انطباق الاحتياط فالامر على الوجوب من الجهة المذكورة غير مفيد نعم مع الغض عما ذكرنا ثم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول
بعدم وجوب المقدمة ثم حكم الاول انما تقام على الوجوب مع ذلك وعند لا لا علم ما ذكره المصنف من الاتفاق على وجوب المقدمة بالنسبة الى خصوص
للسبب المذكور من اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء اه الخلاف في هذه المسألة كالمسألة المتقدمة ليس من جهة دلالة صيغة الامر على ذلك
وعدمها وانما الكلام في نفس ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لورود العقل
على وجوب شيء جرى فيه البحث فادراج المسألة في مبحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم في الادلة العقلية كالمسألة المتقدمة
من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عن ضده الخاص اه قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل للخاص والعام بما ينافي
الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما في الضد العام او من قبيل
تقابل التضاد كما في الضد الخاص وما يكون منافيا له بالذات وبالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة للاضداد وكان
منافاتها للمامور به بتعيّن من جهة ملازمتها لما يضادّه من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك هذا التفسير للضد العام لا
عن ضعف فان اندراج الاخير في محل البحث غير متجه اذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب ولوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج
منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها انما اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور لا
يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسألة نظير البحث في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال في حصول النهي عنها على الوجه
المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلق بالمنهي عنه بالذات وبما يلازمه بالعرض بعين النهي المتعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو
المتنازع فيه في المقام وفي مبحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافي المامور به بالذات سواء كان مناقضة كما في الضد العام
بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب او كان مضادا له مثل ما لنقيضه كما في سائر الاضداد الخاصة المنافية للمامور به بالذات
الملازمة لما ينافيه اعني الترك فقد يعد منافاتها للمامور به بالذات الملازمة لما ينافيه تقرح عرضية وهو غير متجه لوضوح كون المنافاة بين
الضدين ذاتية لذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع او يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور قد سلم
وما ذكره مبني على المسامحة في التعبير والا فالفرق بين الضد ولوازمه اعني عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال
الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه في اطلاق الخاص عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص
الذي لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد وانه لا لاحظ فيها خصوصياتها على وجه كلي والنهي في الحقيقة انما يتعلق
بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده
ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصية ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الاجمال بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد من
الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام آلة لملاحظتها صح عده خاصا وقد يوخذ المعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصية فيقال
انه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك
الخصوصيات ماخوذة في مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه السابق لتعلق النهي ايضا بتلك
الجزئيات الخاصة من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شيء من تلك الخصوصيات متعلقة للنهي بملاحظة خصوصياتها بل انما تعلق النهي
بها من جهة كونها فعلا وجوديا مضادا للمامور به فنهي الضد الخاص يتعلق النهي بها من جهة كونها من جزئيات المنهي عنه فلا وجه لما يتراءى من
ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات الافعال انما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما يشير اليه وظاهر
ان القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص انما يعني به احد الوجهين المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهي عن خصوص كل من الاضداد
الخاصة بعنوانه الخاص به قوله واما العام فقد يطلق اه يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية على كل من الوجهين المتقدمين فيكون خصوصية الضد
الخاص ملحوظة في احدها على احد ذينك الوجهين غير ملحوظة في الآخر على حسب ما مر وعلى كل منهما فاحد الاضداد اما ان يلحظ على وجه يعتبر
فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحدا منها دون ما يزيد عليه واما ان يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهي عن احدها نهيا عن جميع احادها
فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي وعلى جميع التقادير فليس النهي عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون النهي عنه جميع الاضداد
الخاصة ومع عدمها يكون ضدا خاصا منها من غير تعيين وكان المقصود النهي عن ايقاع ضد مكان الواجب اي ضد كان منها فلا يتم النهي كلا من ضد
المامور به لو امكن الاتيان بما في زمان واحد وانما المحرم واحد منها فوكوله قد يطلق ويراد به الترك هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام ولنا
الطرف عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذا اعتبار كون الضد وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط
له باطلاق علماء الاصول واطلق عليه لفظ الضد من جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق المذكور مجازا من جهة المجاورة واما

كونه عاما فظاهر

كونه عاما لتكثر المقارنة لكل من الاضداد الوجودية او لشموله لما يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارن فيها بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال ولكون
المنهي عنه حينئذ امرا عاما لا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما يقتضيه تعلق النهي بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة نحو ذلك فلا
على الكف عن فعل المأمور به نوع ايضا فعل عام مغاير لكل من الاضداد الخاصة ومقارناتها والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك
ينبغي ان يعتبر الضد العام في المقام الكف المذكور فاطلاق الضد عليه انما هو بالنظر الى الاصطلاح بعض قوله ويجيء ايضا ان تدل الامر على النهي عنه بالتضمن
اه وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فيكون دالا على المنع من الترك بالتضمن وسيجيء تفصيل القول فيه ثم تركه
واضطراب كلامهم في بيان محل النزاع اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في امور احدها ان المراد بالنهي عن الضد الذي وقع الكلام في دلالة
الامر عليه هل هو النهي الاصلي او التبعي وهل يراد به النهي النفسي او الغيري فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم الى الاقسام
الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدم فعله في نفسه فهو حرام اصلي وما يتعلق غرضه بعدمه لاداية الى محرم اخر او اداء عدمه الى واجب من غير
ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم
حرمته من تعلق الخطاب بشيء اخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعي ثم نقول انه على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس
تكليفان ههنا دائران على المكلف بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده فمفاد وجوب الشيء عند هذا القائل
هو حرمة ضده حسب ما يأتي بيانه ثم واما على القول بمغايرة الامر بالشيء للنهي عن ضده واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور بحصول
تكليفين يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والاخر غيريا اذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين
في المقام يكون الاخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حيال ذاته ليترتب عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان حسب ما
مر القول فيه في مقدمة الواجب ثم على هذا المذكور من الخطاب به تبعيا والوضوح عدم دلالة الخطاب الا على تكليف واحد بل ان اجاز ذلك
الشيء وانما يثبت التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها
منزلة الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب به فلو كان النهي عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت
القائل به موهون جدا كما ستعرفه ان شاء الله مع ان ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته حسب ما مر الكلام فيه في مقدمة الواجب
نعم ما ذكره بعض الافاضل من ان الخلاف في المسئلة في النهي الاصلي المتعلق بالضد دون التبعي فهو ليس من محل النزاع في شيء بل الوجه فيه هو
نظير ما ذكره في مقدمة الواجب في وجوبها الاصلي بل التبعي حسب ما مرت الاشارة وقد بينا فساده بما لا مزيد عليه ومما يتوهم ابتناؤه في المقام من ان ما
فرع على الخلاف المذكور من فساد الضد اذا كان عبادة موسعة يدل على ان المراد التحريم الاصلي لعدم ترتب الفساد على النهي التبعي مدفوع بانه ان كان
ترتب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم ترتب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم تعلق صريح النهي به ففيه ان الفساد لو سلم ان الفساد المستفاد
من النهي المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة مع انه لا فرق بين
استفادة التحريم من اللفظ ابتداء او من العقل بواسطة اللفظ كما في المقام او من العقل المستقل وان كان من جهة كون النهي المتعلق بها غيريا
اذ لا منافاة بين الرجحان المعتبر في العبادة لكونه ذاتيا نفسيا وبين المرجوحية الغيرية ولا ان يدعى كون النهي المتعلق بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفا
اصليان مستقلان لما يشهد به الوجدان السليم من فساد ذلك مع وضوح فساده بحيث لا يتوهم الخلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا ان الاداء الى
حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما ذكر من الوجه لا يقضي بالتزام دلالة النهي الغيري المتعلق بالعبادة على الفساد وهو من ذلك بمراتب
بل لا عبرة عليه فان النظر الى حقيقة العبادة يتوقف على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر بها لاستحالة تعلق
الامر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهي غيريا لا يقضي بجواز الاجتماع اذ اللازم القاضية بالمنع في غيره قائمة
بالنسبة اليه ايضا لاتحاد المناط في المنع اذ مع كون ترك الفعل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل ان يكون فعله مطلوبا ايضا نعم هناك وجه دقيق
لعدم ترتب الفساد على النهي الغيري في المقام غير ما يتخيل في بادي النظر يأتي بيانه ثم ولا يقضي ذلك بصرف كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله
على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض فساد الدعوى المذكورة من اصلها وعلى فرض ظهوره فليس في الوضوح كوضوح فساد التزام
تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى يتجه جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه من
اهل العلم غاية الامر ان يتفرع بعض ما بنوا عليه من الثمرة تبعا لتوهم حسب ما يأتي بيانه ثم فتلخص مما قررنا ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري
التبعي بالضد فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده انما يقضي بذلك والقائل بعدمه يمنع عنه وقول النهي عن الضد من اصله غاية
الامر ان يكون بقول بكون الضد مما لا بد من تركه او كون تركه مطلوبا بالمطلوبية المأمور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق
بالمأمور به بالذات وبترك الضد بالعرض على ما مرت الاشارة الى نظيره في مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر
مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود حتى يكون صيغة افعل عين صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين
الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله الاشتباه من العلماء وانما الخلاف في المقام في كون الصيغة صيغة الامر بالشيء قاضيا بمفاد
النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر ايجاب الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كان الحاصلين بحصول واحد وحصول اثنين يتبع
الثاني منهما الاول في الوجود وانه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم انه لا تأمل في وقوع الخلاف بينهم في اقتضاء الامر للنهي

في نسخة الاصل اصلي وتبعي نفسي كالاجتناب

من كون الخلاف

انه لعل المراد الامر

بالتبعية

بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك تامل نظرا الى وضوح اقتضاء الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في
كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المص ولذا حكى الاجماع على ثبوت اصل الاقتضاء لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه ايضا منهم
السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد العام بمعنى الترك وجعله مضادا للمأمور به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد
الوجودية مضادا له بالعرض ونفى كون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد
حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى المختار الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح في وقوع الخلاف في الامر
وربما يلوح ذلك من العلامة في النهاية ايضا حيث استقرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذا لم يكن الامر غافلا عنه وربما ينسب
القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمأمور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك ثم ذكر
الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فالظ على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايضا الا انه ضعيف
جدا ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل و
بالترك معا فلا حصول المنع من الترك ولا الامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايضا كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق وكيف
والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة التضمن والالتزام غاية الامر ان يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظ القائل
المذكور انه ليس الحاصل في المقام الا تكليفا ايجابيا فقط من غير ان يتحقق هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام العقل
من غير ان يكون هناك امر شرعي غير الالزام المذكور فليس هناك ان نهي عن الضد ولا تحريم له الا ان ثم التقرير المذكور حسبما يجيء بيانه ان شاء الله
افاد كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده بحسب المفاد فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك شيء وراء ايجاب
الفعل والاخر يقول ان المنع من الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايضا بينهم في كيفية الاقتضاء في المقام من
بعد اتفاقهم على اصل الدلالة على نحو ما قرره المص وسنشير اليه ان شاء الله في الضد العام ثم ان جماعة من المتاخرين قد قرروا النزاع في المسئلة في الواجب
المضيق اذا كان منافيا واجبا موسعا قالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المأمور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكر
انه لا خلاف في شيء من الاوجه الا الثالث اما الحال في الموسعين فظاهر واما المضيقين فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما
وان كان احدهما اهم من الاخر تخصص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم قسم الواجب الى ما يكون من حق الله ومن حق الناس او احدهما من حق الله
والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني تخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث الا ان يعلم كون الاول اهم منه ويرجع ذلك الى بتقدم الثاني
الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة فيرجع بالاخرة الى ما هو الاهم على وجه كلي اما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر
لوضوح عدم اقتضاء الامر بالموسع النهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في انه لا وجه لهم في عد الموسع مأمورا به والمضيق ضده
مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسع ضدا له ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط
القسم الرابع وجعل الوجوه ثلثة ويدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله فاي منافاة في
الاطلاق لفظ عليه بتضييق الطلب في جانب الضد المأمور به لا يمنع من اطلاق المأمور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق الامر بالموسع وتوسعته في جانبه
وكون الاخر ضدا له وانما اطلق المأمور به على الموسع حيث ان المقصود معرفة اقتضاء النهي عن ضده وعدمه فيتوقف ان تعلق الامر بالموسع لا يقتضي تعلق
النهي بضده المفروض فلا بد في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع مأمورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظ وكون بقاء الامر بالموسع محلا
للكلام لا يمنع من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة كما هو الحال في غيره وثانيهما ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي باولويته
اختيار المكلف له وان ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية
بالنسبة الى صلوة الكسوف وهو امر اخر وتقديرات المقص من الاهمية في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه
اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم متعينا عند الدوران بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور امر ظاهر من ملاحظة الشرع
بممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظ من ملاحظة موارده هذا
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور
جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن الضد مأمورا به لم يتفرع عليه الثمرة
المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضاء النهي عنه ولخراج صورة توسعة الامر من جهة ظهور عدم حصول الترجيح فيكون مضيقا الامر فالعقل يحكم
اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما الحراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير او يحكم
بتعيين الاهم فعلى الاول لا وجه للنهي عن الضد وعلى الثاني لا مسرح لاحتمال التخيير في الاخر قلت وانت خبير بما فيه اذ لا وجه لا داعي للتخصيص
النزاع بالصورة المفروضة مع اطلاق كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع لكان
وقوعه على سبيل الاطلاق وان اثمر الخلاف في صور مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسئلة واما ثانيا فلان اختصاص
الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان جريانها في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود والايقاعات امكن القول بفسادها من جهة النهي
المتعلق به بناء على القول باقتضائه الفساد في المعاملات ايضا فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهي به لم يقع

سيتعلق

الا سبحانه عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لانه يحرم اذن في لجوز الحرمان ثم ان جريان الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة
والتلاوة والزيارة ونحوها ظاهر ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب وامّا ثالثا فلان الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير ظاهر وما ذكر من الوجه انما
يقضي بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا وامّا اذا كان التكليف بهما على الترتيب بينهما لا مانع منه حسبما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله وما ذكره
من خروج الامر بالموسع عن محل الكلام فانما يتجه اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل الواقع في اجزاء الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البيّن حينئذ عدم اقتضائه
نهي للتخيير على نحو دلالته على الوجوب فكما انه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت بمعنى الزامه باتيانه في المدة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن اخلاء
تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل المنع عن اضداده الوجودية المانعة عن الاتيان به كذلك فيتحصل مما قررنا ان القول باقتضاء الامر
النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول الضيق فان قضية القول بالنهي عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق
به حسب ما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل به اداء الواجب فيتصف بالوجوب من جهة
تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب لعينه فانها متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه لا منع من ترك شيء من خصوص تلك
الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجري ما ذكرناه في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايضا اذا كان اتيانه بالبعض مضادا للبعض الآخر بناء
دون غيره بل وما بالنسبة الى الكفائي ايضا اذا علم بقيام الغير به على فرض تركه والداعي الى اخراج الموسع على حسب ما ذكروه فاخراج ما ذكروه ايضا لحصول
جواز الترك في المقامين في الجملة الا انه لابد من اخراجهما ايضا كذلك قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر فقد عرفت ان ما ذكره جماعة منهم وقوع الخلاف
في الضد العام ايضا وذهاب جماعة منهم الى نفي الدلالة عليه بل يعزى القول به الى جملة من الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه مطلقا بالوجه المعلل
بالوجه المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل النص الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على نحو العينية والاستلزام فانه لا يوافق كلامهم
ولا ما حكوه عن الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق ادرجه
بالتدوين في الكتب لعلّه ومما يرى من الخلاف فيه فانما هو يتبعه الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه
العينية وبعض آخر بثبوتها على وجه الاستلزام فيتوهم ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسئلة من غير ان يعقد والذلك بحثا بل انما ذكروه في عداد
الاقوال الحاصلة في الاقتضاء وعدمه هذا والظاهر ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب
الفعل من غير حصول تكليف بحكم اخر وراء ذلك لا ان القائل المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يتجه خروج الواجب عن كونه واجبا وسيأتي
تفصيل القول فيه انشاء الله قوله عين النهي عن ضده في المعنى كانه اراد بذلك انه عينه بملاحظة ما يتحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر
بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل وفي المفهوم الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل
غير ما يحصل من النهي عن تركه غير ان المتحصل منهما في الخارج امر واحد الا ترى انك لو قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امر واحد وان اختلفا
بحسب المفهوم وسلمنا ان اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث ملخصه حصر الدلالات
اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة
اللفظية في المقام او تثبت القول به بحسب ما يدعيه عبد المقصد فاسد جدا قوله اما المطابقة فلان مفاد الامر هو يفيد ذلك لكون الوجوب معنى مطابقيا للامر
وليس كذلك اذ لا ينحصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب والظاهر ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل بتعلق وضع لها بخصوصها او بنزل الوضع
المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسب ما قرّرنا فيه ايضا تامل وقد مرّ الكلام في نظيره ويمكن ان يقال ان البحث في المقام لابد ان يرد على لفظ
الامر وانما المقصد دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما ستبيّنه من ضعف متمسك مثبته اه يمكن ان يقال ان
ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل آخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقتضي ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم التسليم
ويدفعه ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا
ظنيا على انتفائه ويفيد ايضا الاحتجية في المقام المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن الدليل اللفظية مما يكتفي فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يقرر السند
بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام الامر له فان الحكم بالاستلزام يتوقف على قيام الدليل على
الاستلزام كما في نظر الى قيام الاصل المذكور قوله ما علم من ان ماهية الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المأمور به ولازم من لوازم
الصيغة على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقيا اللفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزء منه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معنا
الالتزامي فكيف يعد من التضمن وتارة بان الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزءا من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع
عليه المنع من الترك فالرجحان معنى تضمنا وان سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقصد بالوجوب
في المقام هو معناه المصطلح اعني ما يذم تاركه ويستحق تاركه العقاب تتم ما ذكر اذ لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر
لانشاء الطلب والوجوب بهذا المعنى امر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مرّ تفصيل
القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق الذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن تجب
طاعته عقلا او شرعا او لم يكن كسائر الاوامر فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي يستفاد من الصيغة لانشاء مسماة بانه في
محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار ويدفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه منحل في العقل

النهي عن ضده مقدمة ولي عن ضده العام بمعنى النهي اذ ذلك من تركه بعض ذلك لم يسلم الامر بالشيء يخالف اقتضاء الامر النهي عن المنع من تركه بل ولا النهي عن اضداده بناء على القول به منه

في الموسع ومع بعد جملا ما يرجح مقتضى الاستلزام منه يضعف عليه وان القى ذلك المعنى في المقام على ما ينم وكلام بعض انه منه

عليه ولما نعتبر نعم قيام الدليل

حيث ان المانع منه حكمة الآمر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي من جواز الاجتماع
كما في المقام ومع الغض عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشيء مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في
جواز ذلك بالنسبة الى اوامر السفهاء من غير ان يقضي بامتناع شيء من الامرين المذكورين وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما
قوله وايضا الا انه تكليف بغير الممكن الخ لا يخفى ان ما ذكره اولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في زمان واحد ولا مفسدة
فيه الا من جهة التكليف بالمحال حسبما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعد ذلك وجها آخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمحال يقرر من جهتين
احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايضا لو ترتب عليه العقوبة من جهة ترك
المحال فاشار بالوجه الاول الى الاول وبالثاني الى الاستناد الى الجهة الثانية ويدفع ذلك بان الحكم بتحقق قصد المحال من العاقل وانما طلب المحال الذي هو
حقيقة التكليف دون ارادة الفعل فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه ان ما ذكر من حقيقة التكليف وان كان هو ما يقتضيه التحقيق
حسبما مر بيانه في الكلام فيه الا ان ظاهر المتنازعين اصحابنا والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك
دون ما ذكر نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمحال ومقتضى العبارة كون المفسدة
الاولى مغايرة لذلك لا ارتباط لها بامتناع التكليف بالمحال بما ذكر في التوجيه يحل ذلك لا يحمل العبارة عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه
وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل من الوجهين من قبيل واحد ولعله
لذا ردد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين المذكورين في الجواب انما هما
بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت دعويهم العينية بالنسبة الى الضد العام حسبما مرت الاشارة اليه انسب بالقول المذكور ويكون المراد بالضد الترك ويكون
مفاد القول بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشيء عين مفاد طلب ترك تركه اذ مفاد عدم العدم هو الوجود فان كلا من الوجود
والعدم رفع للآخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وان اختلف المفهومان فيهما عنوانان لامر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه
ح فلا حاجة في بيانه الى ذلك التوجيه التطويل مع وضوح فساده قوله معناه ما زعموا انه لازم للخلافين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة
ولا مبينة بالدليل فهي في محل المنع بل من الواضح فسادها لما قررنا من الدليل على خلافها قوله وقد يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما
ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع كل منهما مع ضد الآخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة في الاحتجاج الا مع انحصار ضد كل منهما في ذلك
نعم لو ادعي كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل واحد من اضداد الآخر صح ما ذكر الا انه لا دلالة في العبارة المتقدمة على الدعوى المذكورة ولو توقف
عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله واعترضه بعضهم اه يمكن ان يوجه ما ذكره ايضا بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر
على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزاميا ايضا لكونه جزءا من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن
بمعناه المصطلح ليكون جزءا من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه الالتزامي ويمكن ان يوجه ايضا بانه بين الدلالتين فيكون الدلالة
على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كما ترى اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة لها وانما يجدي ذلك لو كانت المغايرة
الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتغاير الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين فالذي في الاحتجاج كون
الدلالة تضمنية والماخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدليلين لدلالتين فلا منافاة قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك
اطلاق الاستلزام على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح
القول بان الكل يستلزم الجزء يصح ان يقال ان الامر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزءا منه لو لا حسبما ذكره وح فلا ايراد
عليه وكان المصنف فهم مما ذكره حمل الاستلزام على معناه المصطلح واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل الجزء
ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بعد ذلك ووضوح فساده يبعد حمل كلام المعترض عليه قوله لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون
الاقتضاء اه قد عرفت ان محل النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه
بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يخل تعبيره من نوع استدراك لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة
بينهما بكون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى الضم قوله فالدال على الوجوب اه قلت وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان اصل الاقتضاء
لوضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايضا الى الضم ما ذكر فلا يعقل فرق ولو في بادي الرأي
بين الوجهين حتى يمكن تقرير الايراد المذكور على احد الوجهين دون الآخر وقد اجاب المورد من المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول
الصيغة لوحظ كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايضا مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد
المذكور فالمناقشة المذكورة ليست في محلها نعم لو نوقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة تم الجواب بما ذكرنا لما كان له وجه قوله لم يرد نفي الجواز
بين الاحتمالين كانه اراد بذلك انه تردد في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء ثم تلقى
بالقبول بناء على الاول وربما ذكر في الجواب من حيث جعل محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما اشار اليه المص من الجواب المذكور
انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون الشق الثاني فلا كلام له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له
التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر بذلك ان ما ذكره بعضهم من كون المراد بالاول هو ارادة الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة

الى الاول

وحينئذ

فان دلالة الامر على المنع من النقيض
... الاسلم ... الالتزام
... ام كون دلالته على المنع من
... التزامية بالالتزام
دون المطابقة

نسخ علي

لبس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول كان كلامه في اثبات اصل الاقتضاء ورد عليه ما اورده على المجيب فقد اعترف به المصنف ايضا حيث قال ان ما ذكر
في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فلا وجه لان يتلقاه بالقبول مطلقا كيف وما ذكره ح عين كلام المجيب فكيف يجعل ذلك مقتضى التحقيق
بعد ذكره الابرام المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظ الكلام نظرا الى بعد ما عن
العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المصنف من الاحتمالين فان ما قوله والتحقيق ان يتردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب وان الذي
ينبغي ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالات المذكورة على ما ذكره في التفصيل المذكور وكذا ما ذكره بعض اخر من ان المراد بالاول ان يكون
الاحتجاج لاثبات كيفية الاقتضاء بالتقبول لان له محملا صحيحا وهو حمل الضد العام بمعنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيرد
النقيض ح بين الترك والضد الخاص ويجاب عنه على حسب ما ذكر في كلام المجيب اذ لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض
لا يقتضي تبوته مطلقا بل لا بد من التفصيل فيتلقى بالقبول على احد الوجهين ويرد على الاخر ودعوى ظهور العبارة في ارادة الضد العام لبعد
اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى ذلك في الصورتين فلا وجه للترديد على التقدير دون الاول بل ينبغي
ذكر في الوجهين اذ ترك فيهما قوله ان الامر الايجابي طلب فعل اه يمكن ان يقال ان الدليل المذكور هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه حذف
زيادات لو توجهت في الاول ومناط الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي
هو جزء النقيض وهنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكر من الوجه في ارجاع
الترك الى الفعل جار في الاول ايضا الا انه لم يلتفت اليه هناك نعم قد صرح في الاول بكون المنع من النقيض جزء للوجوب مدلولا تضمنيا له وهنا
لم يصرح بذلك بل ظ عبارته قابل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا خاصا من لوازمه استحقاق الذم على تركه
وح يمكن الجمع بينه وبين الدليل الاول ليتوافق مؤديهما بان الماخوذ في الاول كون حرمة النقيض جزء من مدلول الامر والماخوذ في الثاني على
التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض
جزء من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وفي الماخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح ان استحقاق
الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزء من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزمه من استحقاق الذم
على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسب ما قررناه قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه فلا يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب عن
الدليل الاول فانه ذكر ايضا خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعد صحة الاطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ونحو انه
لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظ من ملاحظة قوله اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معنا فان ذلك
انما يتم عند دفع توهم عدم دلالته على النهي فلذا اجاب عنه المصنف بانه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور وحيث لا يفيد سوى
اصل الدلالة ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا ربط له بهذا المقام وح فلا ينافي ذلك ما سبق
من المصنف من صحة وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يبقى في الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما هو
مستدل وانما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة
بمجرد ذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة
على سبيل الالتزام دون التضمن ولا بد من بيان مما يفيده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل
التضمن كما هو مقتضى الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو
مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي عنه هو الذي يذم فاعله او يقال ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحاصله في الحقيقة هو طلب الفعل
مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه الى اخر ما ذكر وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا
في النهي عنه تلقيه له بالقبول لا دفعه بخروجه عن محل النزاع حسب ما ترى في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله
الشائق لظهوره بل صراحته في اثبات التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله يعني
انه لا بد عند الامر من تعقل نقيضه بين الا انه لا يريد به اللزوم العقلي بان يكون العقل حاكما بلزومها بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن
ليكون لازما بينا له بالمعنى الاخص بل يريد باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم ولا يتوقف ذلك على واسطة في الاثبات ليكون
اللزوم غير بين واكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما لان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده في الحكم
به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل بادراكه وان امكن لعلم انه انما حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايضا قوله فالنهي
عن الضد لازم له بهذا المعنى فيصير ظ العبارة ان ذلك بيان لكلام القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد
في استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد من جملة مقدمات فعل المامور به في محله قوله وانت اذا تاملت اه
لا يخفى انه ان اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على ما ذكره فهو مما لا شاهد عليه اذ ظاهر البعض المسوق
الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعيد قصدا كلاميين لك وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن البعض
الخاص فليس ما يبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست تبتنى على ... مع ... تبهوته

اثباتها على قيام الدليل عليه فدعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص كما ترى مصادم للضرورة ولم نر في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة
اللفظية وان قد يتوهم من اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ابين بل لا بعيد فاستنكار الضرورة لما قرره الفاضل
المذكور على الملازمة ليس على ما ينبغي قوله احدهما ان فعل الواجب الخ قد عرفت ان محل القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ان كلهم
انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرح به الفاضل المذكور كما يقتضيه هذه
الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد الخاصة من مقدمات حصول
الواجب نظرا الى استحالة الاجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من جملة المقدمات وقد تقرر ان مقدمة الواجب
واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون
ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له وليس مجرد استحالة الاجتماع الفعل مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانع الواجب
ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله
وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده اما الاولى فان التوقف
المدعى في الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط والثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد يستلزم لترك الاخر وسبب لتركه
والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره واما الثاني فلما سيجيء والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان
كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع
من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لانتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على
فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر من
توقف المسبب على السبب وهو غير نافع في لزوم الدور ثالثها ان من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل
هناك كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب
الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد
والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة لانهما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر في ملاحظة
العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد سببا لترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب
عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح استناد الترك الى وجود المانع كذا يصح استناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا
للترك في الجملة ولو جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا يستلزم ذلك ما يريده الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون
فعل الضد واجبا لظهور ان سبب الواجب انما يكون واجبا اذا كان هو المؤدي الى حصوله واما اذا كان السبب المؤدي اليه امرا اخر لم يكن ذلك السبب واجبا
اصلا وانما يكون مقارنا لحصوله غاية الامر انه لو فرض كون ترك الضد المحرم سببا عن فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي
بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون
فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع
وجود الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه وليس في وجود الاخر الا شانية كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود
المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احدها فالاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور
فان قلت نعم مع انتفاء ساير الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب قلت انه لا يمكن انحصار السبب المؤدي
الى الترك في فعل الضد حسب ما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في سببية الترك لوضوح ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر
فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور لكن انه يجري الكلام المذكور بالنسبة الى امتناع اجتماعهما معا فيتقرر لزوم الدور بالنسبة اليه
لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فان امتناع اجتماعه معه
من جهة مضادته للسبب الموصل اليه اعني ارادته ذلك الضد نظرا الى امتناع اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين
ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك الترك الى تلك الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام
ح بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما
ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الضد الاخر
لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم ارادته من غير ان
يستند في ذلك الى ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن يغلبه الداعي الى المامور به ح فلا يكون عدم ارادة الضد
مستندا ايضا الى ارادة المامور به ليكون توقف ارادة المامور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المامور
به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندين في الجملة الى علة واحدة
من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الاخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسب ما سيجيء بيانه ثم ان

الشرط وغيره

فرض

الى ذلك السبب الداعي الى المامور به لمضادته لضد المامور به ايضا نظرا م

قلت انا نجري

قلت انا نجري الامر بالتسبب الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما متكافئين وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان
الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل
انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل في مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما بعدم لان انتفاء احدهما على الاخر في الرتبة فرجحان
الداعي الى المامور به مكافؤ في الوجود لمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحانية والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم
احد المتضايفين على الاخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد يعني بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم
رجحانه على الاخر فرجحان الداعي الى المامور به مكافؤ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول ان التقابل بينهما
ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر لحصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر كما
الحال في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ثم ان المتقابلين على سبيل التضاد يتوقف وجود كل على عدم الاخر
الا ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون فعل المامور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد
لوضوح كون كل من الضدين مما نعا من حصول الاخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر ان حصول
كل من النقيضين بعينه رفع للاخر فليس هناك امران بعد ان معلولين لعلة واحدة بل ان المقام انما لبس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مقا
دفع الاخر وانما يستلزمه وما يتراءى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الضد ايضا ونحوه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك
سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في
الزمان فان قلت ان كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فالحال فيه
كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم يكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات حصول
الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ولى ذلك لا يقضي بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه اذ اقصى الامر عدم اقتضاء كونه
من لوازم المقدمة وجوبه من حيثية وجوب الفعل فهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يؤول المقصود الى تأويل على ما
وجوب المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من الحال نادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك
الضد مقدمة وضح اذ ليس استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سند
للمنع الاخير واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعة انما تتم
بالاول دون الاخير ثانيها ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد مطلقا وانما يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب مع
على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى الواجب ثم فاذا لم يكن المكلف مريدا للفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى
الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوبه ذلك نظرا الى انتفاء التوصل به الى الواجب واذا لم يكن ترك الضد واجبا من حيث
يجيء النهي عنه وبعد ذلك ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا صورة ما هو الموصل
اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب ساير مقدماته ليترتب عليها اداء الواجب
ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء ساير المقدمات اذ مطلوب الامر ح ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على ايجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب
بعد حصول الاتصال بها فعلا لا ينافي وجوبها من حيث حصول الايصال بها بان يأتي بساير المقدمات ايضا فيتبعه الايصال في اداء الواجب بعينها
كان ما يكملها اتيان بها من المقدمات دون ما اتى به حسب ما تقتضيه التقرير المذكور نعم انما المنع من وجوب المقدمة مطلقا وخصوص المقدمة
الغير المستتبعة كما اختاره المصنف ره وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة الى اخره وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول
بنفي وجوبها على الاطلاق او على التفصيل حسب ما مر القول فيه ورابعها ان المقدمة انما تجب كما تقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص
الوجوب بحال امكان حصول التوصل بها الا فلا يثبت شرع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه المستمرين مع الضد الخاصة لا
يمكن التوصل بها فلا وجوب لها خامسها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند التامل فيها حال كون
المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد فهذان الوجهان ياتي الاشارة اليهما
في كلام المصنف في اخر المسئلة ويأتي الاشارة الى ما يرد فيهما قوله وهو محرم قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام
بمعنى الترك ولو وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة الا انه حسب ما مر قوله لان مستلزم المحرم محرم هذا مبني على ما مر من وجوب المقدمة لتسبيبه فكما يكون
سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب المحرم محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المصنف ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب
المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب ولدعوى الاجماع على ذلك بالخصوص فلا ربط له
اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعده قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في الشريعة
فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص
العلة التامة لمحرم بخير المصطلح المصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزم القول بوجوب الشرط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل
ليس يستلزم تحريم اجزائه ولا يقول المصنف ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فان الذي يتفرع عليه حصول الحرام بما يقال ان ما ذكرناه

الواجب مع

للتوصل الى الواجب

بوجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما ينبغي والمراد تحريمه كونه محظورا في الشريعة بطلوبا تركه على ما هو المقصود من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه
عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لوضوح فساده في المقام ولبداهة استحقاق العقوبة كان من لوازم التحريم مط حتى يلزم القول بحصول التعدد
القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا للتحريم علته هو اقتضائه تحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا تحريم ما يكون
منشأ له العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا استند الحرام الى احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يستند الى تلك الحرام عنها
واما اذا لم يات به وكان له اسباب عديدة فيتاتى ما ذكره المصنف من تحريم الجميع لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضية قضاء تحريم المعلول تحريم علته
هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المصنف كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة لعدم الستبية
بينهما لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون تركه كل من مقدماته علة لترك الواجب ومستلزما له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود
وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح له حينئذ نفي وجوب غير السبب
ما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل الثاني على ما دل القول بوجوب المقدمة فلا حاجة الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال
في الالزام المذكور نعم فان انتفاء التحريم في احد المعلولين اه لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة انتفاء التحريم عن
المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما يفيده انتفاء
السبب الخاص انتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لم يتم حجة على ان باحد المعلول قاضيا باحد العلة كان تحريمه قاضيا بحرمتها فغاية الامر عدم
تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات
لا تحريم فيها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلولها واذائها الى القبيح منفي بانتفاء
القبح عن معلولها واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باحد فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه عن العلة لحفظ المعلول
الاخر بالتحريم من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمها من
جهة اخرى وهي حرمة المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه هو لا تحرم العلة
على تحريم المعلول ضرورة لا لانتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقتضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي
اذ الافادة المذكورة انما يجيء من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول ارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما
لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المصنف من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولي علة واحدة انا اراد به
حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة
على ترك المقدمات ولا قائل به كان في المقام وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم
دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام من اللوازم محرما اخر والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه
وليجعله غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة الايصال اليه حسبما قرره ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاشياء
قاضيا بايجاب مسبباتها وتحريم ترك السبب في الواجب قاضيا بتحريمه مسببه مع ان الامر بالعكس لما قيل بان التكاليف لا يتعلق بالمسببات وانما يتعلق باسبابها
كما مرت الاشارة اليه ولئن اراد به اتصافه بالتحريم الى ما ذكر بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها
فهو كذلك وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي النزاع فيه ولا يخفى في جريانه في لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك
بعيد جدا كما هو ظاهر من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا يتعلق به التحريم بالذات وغيره لك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بالتبع والعرض
فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما جاز له انكاره في القسم الاخير لوضوح جريانه فيه ايضا كذلك وان الحال فيه مدار
عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين في الوجود
اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا معلولي علة واحدة كذلك وهذه العلية اما بحسب العقل فالتلازم
بينهما عقلي او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت وله اشار في باب مقدمة
الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي فان اريد بالعلة في المقام ما يعم ذلك كما هو الظ فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصور
مما لا وجه له اذ لا يصح الملازمة وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق مما لا يعقل بالنسبة الى فعال المكلفين اذ مع امكان
الانفكاك عقلا وعادة يكون للمكلف التكليف بينهما وان اريد العلية العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ذكره
كما ترى قوله ان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذا يمنع منه قبح التكليف بما لا
يطاق وذلك فيما اذا وجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومن البين انه كما يستحيل التكليف
بما لا يطاق بالنسبة الى تكليف واحد كذلك يستحيل بالنسبة الى تكليفين او اكثر كحرمة ترك المامور به ولذا لم يجز الامر بالضد الا انه بنا في ذلك
على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل ينافي استحبابه ايضا لاستحالة الامتثال لو تعلق تحريمه بما يلازمه فرفع الوجه المذكور بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما
في موضع واحد لا في موضعين لا يدفع ما ذكرنا فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مط في المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغي قوله
على ان ذلك لو اثر لاشار بقوله الى ذلك تلازم بينا الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بعدم حصول حكمين منها في المتلازمين

بحرمة

لثبت قول الكعبي وقد يجعل تولد الواتر بمنزلة الوضع فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتصاف المتلازمين
بحكم مغاير لحكم الاخر ولو صح ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان شبهة الكعبي على تقريره
المشهور ومبنية على عكس هذه المسئلة اي قضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يبتنى باثبات توقف ترك الحرام على فعل الحرام على ضده و
لتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب وانما يبتنى على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت التلازم بين ترك الحرام
من الافعال وتقريرها على البناء المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل التخيير وهذا التقرير كتقريره المشهور ومبني على عدم امكان
خلو المكلف عن فعل من الافعال ومن يقول بجواز خلو المكلف عن الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها مع البناء على عدم امكان خلوه عن الافعال
فالجواب عنه على تقرير المصنف ما سيجيء بيانه في كلامه وسيظهر ضعفه والحق في الجواب عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم وتحقيقه
ما يقال في المقام ان الشيء الثابت لاحد المتلازمين من رجحان او مرجوحية او منع ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان
بل يكون الثابت شيئا واحدا منسوبا الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض على حسب ما مر تفصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية
واجب الحصول بتبعية وجوب ترك الحرام يعني انه يلزم الاتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه فهو في نفسه غير واجب لا
لنفسه ولا لغيره فلا يبنى في ذلك نفي للمباح بوجه من الوجوه اذ غاية الامر ثبوت الوجوب بالعرض والمجاز للكلي المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك
للجزئيات المندرجة تحته تبعا فان اراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا
او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل المذكور عليه اصلا بل يمكن ان يقال ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد و
انما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه الذي لا ينفك عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك وهو غير حاصل
بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلي لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة الى شيء
من الافراد فلا وجوب لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايضا وان وجب الامر العام على الوجه المذكور قوله وقد اجيب عنه في رده وجوه في بعضها تكلف
حيث ضايقهم القول اه اراد بذلك الحدهم لقولهم بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكرنا اذ لا ربط له بوجوب المقدمة
حتى يتضيق عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهة الكعبي فترك الحرام فهو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب اما الاولى فظاهرة واما الثانية فقد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد
الضدين سبب لرفع الاخر فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل
اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال والجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك الحرام على فعل المباح
اذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب بل نقول ان ذلك لا يقضي بعد وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك للواجب بما يعم الواجب والمباح فيتخير المكلف
بين الامرين فالواجب اذن هو الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتا الوجوب ثانيها المعارضة
بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك الحرام اخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد وانت خبير بان ذلك انما
انما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه عند من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فلا يتم على اكثر المتصورين
من المنع منه وعليه مبني الجواب فالحق في الايراد عليه ان يقال ان ذلك مسقط اذن للواجب ليس الاتيان بالحرام من افراد الواجب بل يحصل به
الاداء الى ترك حرام اخر اذ ليس كل ما يوصل الى الواجب فيه رجحان المقدمة الواجبة كما مرت الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب المقدمة وهو اضح
الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مطلقا فلا بد له من التزام غيره من الاجوبة لتنحل به الاشكال وقد استصعب ذلك
على الشيخ فخرج عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة فانه لا ترى الاخلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه هدم للقاعدة الممهدة
على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا اشار المصنف الى ضيق الامر على الجماعة
من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مطلقا فهو في سعة من ذلك كالعضد المانع من وجوب غير المقدمة
السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مطلقا نظرا الى اختياره اختصاص الوجوب بالشروط الشرعية دون العقلية والعادية
ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما ثابتة بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفي المباح و
تضييق كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما ستعرف الحال فيه انتهى وربما يورد في المقام بان تقرير شبهة الكعبي لا
يتوقف على وجوب المقدمة مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسب ما مر في التقرير الاول فانه ذكر بعضهم في تقريرها ان المباح
ترك للحرام وترك الحرام واجب اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه ما من مباح الا وهو عند الحرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل
وكما ان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله فانما اريد من كون فعل المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان
باحد الضدين سبب لرفع الاخر وعلى كل حال فلا توقف لها على وجوب مقدمة الواجب مطلقا اما على الاول فظاهر اذ لا ارتباط لها بوجوب المقدمة حتى يتبع
الامر من جهتها على من يقول به واما على الثاني فلكونه اذن سببا لحصول الواجب فلا انكار على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة مطلقا فانا لا

الواجب
فالمباح واجب

بوجوب سبب كما هو ملحوظ المص وعبارات التقرير المذكور لشبهة الكعبي او من الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين ترك الفعل وانما يلازمه وبه ارتفاعه وانما الواجب هو الترك المقارن له فلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فلان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد دائما السبب القوي اليه هو الصارف عن فعل الحرام الداعي على عدم ارادته من اصله بل لا يلزم صدق الامر بهو المتقدم مع اصلته ولو سلم كونه فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي او انتفاء احد الشرائط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقتضي ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير ليجوز لهم وادم مع استناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصود المص من دفع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من انه فاسد بل دفع نشاؤا وانما الباعث على الضيق هو تقرير المتقدم لوقوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الاكثر وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور انه فاسد بتقرير منع وجوب المقدمة مع قولهم والتحقيق في دفعه انه مع وجود الصارف [illegible] ملخص ما ذكره في الجواب انه ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك فلم يتوقف على امر من الاتيان بالضد وغيره وان لم يتحقق الصارف عنه فيتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح [illegible] السند اذ غاية الامر وجوب الضد حينئذ [illegible] تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور منه [illegible] تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره كان الاتيان بالحرام ممتنعا بالنسبة اليه وبه يرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض اذ الملحوظ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد المباح احد فردي الواجب التخييري اعني الصارف [illegible] الامر فيبقى سائر الاضداد الخاصة على اباحتها [illegible] ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي [illegible] فالتخيير على حاله [illegible] عليه في كل حال احد الامرين من تحصيل الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده للتخيير اذن بين الامرين وانه علم انه سيفقد الصارف الى الزمان الاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين التخييريين في الزمان الثاني لا يقتضي بسقوط الاخر [illegible] حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط البواقي فتكون باقية على اباحتها فلا يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان حصول الصارف فانما [illegible] احد الاضداد الخاصة فانما يقتضي سقوط الوجوب ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل والترك الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشا لم يحصل وذلك عين مفاد [illegible] عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي القائمة عليه في نظر الفاعل من اول الامر بعد التامل في لوازم اثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فيميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك فالمرتب موضع الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لذلك لا يقال فيترجح عنده احد الجانبين من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى الاختيار بل لا مدخلية للارادة ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا يقضي بكون الفعل والترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه الموردون ضرورة كون الفعل تابعا للمشية والاختيار وليست حقيقة القدرة والاختيار الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت مشيته لاحد الطرفين [illegible] بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها فكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الداعي ايضا مقدورا عليه واقعا تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال [illegible] منه المتعلقة للمشية من جهة اناطتها بها وجودا وعدما واما المشية فهي غير مقدورة عليها بنفسها صادرة عن اختيار الشيء بخلاف الدواعي الباعثة عليها فاذا كانت الدواعي خارجة عن اختيار المكلف لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فنقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف [illegible] بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الاتيان بالضد وجب لكونه من باب المقدمة حسبما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي التخيير بين ذلك وبما يكون حصوله باختياره نظرا الى قيام الوجوب في المخير باحدهما ومن الظاهر انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايضا فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه اكتفى به في سقوط الواجب بالنسبة [illegible] فان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسبما قرر في الجواب المتقدم فبذلك يتم الاحتجاج ايضا ويرد عليه ان تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلاة ركعتين وان كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه لالتزامه في المقام ومنه انه يصح التكليف بالطبائع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر المطلق الا انه يجب ان لا يراد منها سوى التخيير فيما يتعلق القدرة بها من جهة الامر المطلق فكذا الحال في المقام فليس المقصود

[margin: وهو مع مضي ... السند ... الا انه لا يتجه على التخيير]

[margin: عن الوجوه]

[margin: انما يتبع مشية المكلف وارادته في الخارج]

غير المقدور على

غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره فيتعلق الوجوب بالمقدور منه وبه فعلى ذلك انما يقتضي في الطلب
المطلق مما يحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على حد التخيير فيتبعه وجوب القدر الجامع
او يتعلق ابتداء باحدهما على ما هو الحال في التخيير ولذا لا يصح في المثال المتقدم ويتعلق المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان الوجوب انما
متعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو تعيم الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب
انما يتعلق بالكلي المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منهما ليدفع بما ذكر
فاذا كان الصارف غير مقدور عليه وجب عليه الاخر قلت انما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المصنف كون الترك حاصلا تارة
من جهة وجود الصارف اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل الضد فلا يلزم من
وجوب الترك القول بوجوب المباح مطلقا بل في خصوص الصورة الاخيرة اذ يتجه الايراد عليه بما ذكر بل يرد عليه غير ذلك ايضا حسبما يجيء الاشارة
اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسبما ياتي بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال ثم قوله وانما هي من لوازم الوجود حيث
نقول معك ببقاء الاكوان اه يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق الترك ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من
الافعال الا انه قلنا بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن
خلوه من كون جديد او تاثير في الكون الباقي اما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلازم الترك فعلا من الافعال لامكان
انفكاكه عن جميع الافعال بناء على ما ذكر في الاستدلال فان المناقض للفعل هو التاثير وهو واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل سواء كان عن
تاثير مقارن له او سابق عليه فيبقى الاثر بنفسه فالتلبس بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف مطلقا اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء
قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر او لا فالمناقشة في المقام بان الكلام في ان ما يتصف بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه او لا
فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبسا
بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء فهذا حينئذ الا ان يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب وانما هو اسناد الى مبنى على ما هو الظاهر من لفظ
الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوط ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مطلقا ويدفعه
ايضا ان البناء على تجدد الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل لمنع وجوب استناد الكون من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق الى محله لجواز استناده الى غيره وانت خبير بان هذا الاحتمال المذكور لو اريد به عدم استناده الى المكلف اصلا كيف
ولو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء او الاكوان المتجددة اليه فلا وجه لامكان اتصافه بهما من جهة
التفريع الا انه لا يخرج عن بعد والامر فيه سهل قوله ولما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال اه اورد عليه بان تسليم توقف ترك المنهي عنه
على فعل الضد يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلمه اولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث
اختار الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايضا اذ يلزم حينئذ توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف
فعل ضده على ترك المنهي عنه ويدفعه انه ليس المقصد من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان
فعل الضد مانعا عن الاتيان بالحرام كان الاتيان بما يضاد الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة انتفاء
الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف المسبب على السبب كيف ولو اريد ذلك لكان لزوم الدور
ظاهرا لا مدفع له نعم يرد عليه مع ذلك امور اخر منها لزوم القول بوجوب فعل الضد مطلقا على نحو المختار لتوقف الترك على احد الامرين اما
وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يتجه الجواب بما مر من تفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون فعل الضد سببا بالفعل لترك
ضده حيث انه مسبوق بارادته وارادته لا تجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث على الترك الا حصول الصارف
عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده ثم نقول ان ترك الحرام انما يكون لوجود
الصارف عنه ولا يتوقف حصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقضي
بتوقف مطلق الصارف عليه ولو قضي به فلا يبطل بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد
به ذلك فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كان قائل بوجوب السبب حسبما مر حيث نقول انه ليس محل الخلاف بعرفت ومع الغض
عنه فمن لا يقول به كان ممن يقول بوجوب المسبب هو المعروف بينهم وليس على ما ذكره في سعة منه لكون فعل المباح سببا لترك الحرام بل
مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الانفراد بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون
متلبسا بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك عن ارادته الباعثة على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على
السبب فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع
معه في الوجود كيف وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا ينفك عنه بالزمان
كما اشرنا اليه وفي صورة انه معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد الارتداع كما فيما في الصرف عن الحرام حسبما مر ومما ذكرنا يعلم انه قد يكون
ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان شاغلا له عن التمسك بالحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في الامثلة

الحاصل من

بهما نعم

وح فيندفع عنه الايرادات المذكورة جميعا اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصول التوقف حصول الصارف عنه على ارادة تركه
بعد ارادة ضده فلا دور واما الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام الا على الصارف وغيره من الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل الضد بل على ارادته
حسبما ذكر فلا يجيء ح القول بالتخيير بين الاتيان بالصارف وبفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجيء ح اذا توقف حصول التوقف
المفروض وهو الذي التزم به المص على القول بوجوب المقدمة واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف
المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما ذكره من فرض انتفاء الصارف غير متجه لما عرفت من
كون فعل الضد ح مسبوقا بارادته الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه فلا يوافق ذلك ما
ذكرناه واخرى بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه له اذ لا يكون التعرض للحرام اختياريا غير خارج عن قدرته والا لم يكن
موردا للتكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدمات الترك غير ملاحظة العقلية والعادية بل لا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع
امكان حصول الترك من دونه وكذا يجري في التكليف به لقدرته عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب لما يتمثل ترك
وهو غير معروف منهم كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم المقدمة فيرجع بحث مقدمة الواجب فلا يتجه الواجب للقول بوجوب فعل الضد لذلك بل
الواجب هو ترك الحرام خاصة فلا وجه لجعل ذلك قسما اخر مقابلا للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به ويمكن دفع الاول بان نقص
المص من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي غير ما يتعلق بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد مما به نفس الضد
يقابله ما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله فجعله قسما اخر مقابلا للاول وهو ما لا يتوقف الا
على التعرض لفعل الضد وحمل الصارف على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن تسامح في التعبير والامر فيه سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول
الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي القائمة على احدهما في نظر الفاعل وح فنقول ان دواعي الخير
والشر قد تكون قوية مرتكزة في النفس بحيث لا يزاح ما لوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل والترك من المفاسد
وسوء العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى والبالغ الى درجة الترسل الطبع في المعاصي
او الغافل عن ملاحظة حالات ما يبعث لدى الدواعي وح يترتب عليهما الفعل والترك على حسبما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم
اضطرار على الفعل والترك بل انما يحصلان منه في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكنه ازالتها
بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل او الترك والاثار المترتبة عليهما مع تفطن الفاعل لها او الاشتغال بافعال اخر يكون الاتيان بها رافعا
لتلك الدواعي فيقصد دفعها على دفع ما يقتضيه ودفعها على اختيار العصيان ح نقول انه بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي في دفع الدواعي
الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك بعض مما يتوقف عليه الطاعة الواجبة وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع ترك ذلك نظرا
الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف في المقام لوضوح حصول الوجوب هنا وان كان بالاختيار
فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه وجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان دفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك
واجبا عليه من باب المقدمة انه مما يتوقف عليه الاختيار الذي موقوف عليه الفعل فان كان التمكن من الفعل الذي هو مناط التكليف حاصلا
من دونه نكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقف التمكن من الفعل عليه كما يستلزمه ما يتوقف الفعل
عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايضا فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصلا له بفضل الله تعالى
عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا في ترك المعصية ومن البين ان ذلك الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف
ولا من اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن يمكنه من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازالة الداعي الحاصل على حمله على الواعظ او غيرها
من الامور الباعثة عليه ونحو بالتماس غيره على اختياره ذلك والكون في مكان لا يمكنه الاتيان او يحتشم عن التعرض لمثله او الاشتغال بفعل يمنعه عن
ذلك ويتسلط معه على دفع تلك الداعي ونحو ذلك لزم ذلك ان كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فانه يلزمه دفع ذلك الاختيار
على حسب قدرته واختياره وح فاذا كان فعل الضد قاضيا بصدوره بذ تعين وجب عليه الاتيان به على حسبما يكون رادعا له عن العصيان من ارتكابه او قبل
الضد الاخر او في حال الارتداد بايجاده ذلك بديل ايجاده بحيث لو لم يشتغل بتحصيله لاشتغل بالحرام اذا ثبت وجوب ذلك الا يقضي بانتفاء المباح مطلقا ولو في تلك
الصورة اذ لا يكون الرادع خصوص بعض الافعال ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات تعين الاتيان لزم انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة
بالنسبة الى التحقق الخاص في بعض الاحوال ولذلك مما لا ينكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم فيه وهذا غاية ما يتخيل
في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المص في المقام لكنك خبير بان ما ذكر في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به الجواب المذكور حيث ان تضمن المو
المفروض وجوب بعض الافعال في بعض الاحوال لا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مطلقا
حسبما ذكره المستدل وانما يتوقف على وجود الصارف حسبما قررناه غاية الامر ان يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك او على ارادة الضد
حسبما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح حسبما رامه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب
ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضد المتقدم ما وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف
حسبما مر الا انه قد يتوقف بقاؤها على الاشتغال به فيحصل التوقف على الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال او التروك

فعل كل من المباحات رادعا له عن المعصية يجب الكف عليه مخيرا وانما يكون

ما اشرنا اليه وكيف

ما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذ في الاستدلال فان الظاهر انه اراد انه لا يتم الترك الا بفعل من الافعال وانه مقدمة الحرام
ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض بجهة التوقف مختلفة والحاصل هنا على ما ذكر امر غير ما لاحظه المستدل
وما ادعاه المستدل فاسد قطعاً لان الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والترك بناء على امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف المأخوذ
في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشي ره في المقام في الجواب عن النقض المذكور مع مقارنة فعل الضد لترك الاخر ان وجود
الضد الاخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد الاول على عدم ذلك المحرم موقوفا
على عدم عدم الضد الاول فيلزم توقف وجود الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف
الامرين وانت خبير بوهنه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود
الا عين رفع العدم الذي هو عين عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين لان احدهما لا نقيض للاخر ومن البين ان التوقف الحاصل
في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يعقل دفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم
الضد الاخر على عدم عدم الضد الاول مما لا وجه لها اذ لا توقف له الا على حصول الصارف عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد
في الخارج كما هو المتوهم كان متوقفا على وجود الضد الاول حسب ما ذكره المصنف لا على عدم عدمه كما ادعاه ولبس جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه
من ان وجوده لما كان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور كون وجود الضد مانعا من
الاخر فايجاده قاض بارتفاع الاخر ولو سبب لي نعم فيتوقف اذن عدمه على وجود الاخر لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي
من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير معروف عنه وان خص
المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلثة لكن كلامه
في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المباح الا حكا مية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يقال ان الشبهة
المذكورة لا تقضي بنفيها اذ انه يقضي بما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض
اخر منها لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام وهو فاسد فان الاستحباب والكراهة في المقام
لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما يراد بهما معنى اخر ينبغي حسبما فصل القول فيه في محل اخر فلا بد له من نفيهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل
اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه فتحملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا
فاعلم اه هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال لا بعد تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين وعدمه
اقسام الثلثة قوله لما هو بين من ان العلة في الترك اه يمكن ان يقال انه قد يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كافيا
في ترك المأمور به من دون حاجة الى حصول ضد من اضداده وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل الضد كما اذا اراد البقاء على الطهارة
مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا ظهر لم يمكن رفعها الا بايجاد ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا يكفي في انتفائها فيتوقف
رفعها اذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المأمور به وان كان مسبوقا بالارادة ويمكن الحال في الصوم بعد
انعقاده ان قلنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي ذلك بورود ما اورده نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر لما عرفت
من اختلاف الحال في الاصل وكما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة
الباعثة على الفعل فلا محالة يقع منه الفعل لولا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه
التكليف بالواجب وينتفي الامر وهو خروج عن محل البحث ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام فعل الضد المفروض اذ الالجاء على فعل الضد
كما يكون سببا لحصول الضد كذا يكون سببا لترك الاخر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فيتقدم عليه ثم ان لم يكن
منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الاخر حسبما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعدم وجود الضد سببا لانتفاء الاخر كما قد يتراءى
من ظاهر كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان ما ينساق في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة اخرى قوله لظهور ان الصارف الذي
هو لسعادته اه لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضي بانتفاء الضد الاخر فيكون المقتضي لوجود
احدهما صارفا عن الاخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شرط
وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد لم يمنع من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا
اليه ويكون فعل الضد مقارنا محضا حسبما مر الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المأمور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المأمور به من
جهة السبب الداعي الى ضده فيشتركان في العلة والقول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا لتركه بل انما يقضي ذلك بعد ارادة المأمور
به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة غاية الامر ان يكون السبب الداعي
الى الضد سببا للدفع اذ يقضي الا من بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة
واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة
بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الاخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور اذا نوقش في استناد عدم ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين

فيتوقف

ان الضد الاخر اذا تحقق حصل ان ... الضد الاول ... لمنعه بنقيض وجود الضد الاول ... اعني ما لنقضا ... المقام ... لتركه على ما عرفت ... فيكون علة ... المحرم

في المقام

علم منه

نبتوقف وجود احدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد اولاً من ارتفاع ارادة الفعل حتى يحصل معه ارادة الضد او نقول انه لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استنادها انتفائها الى اسباب تلك الارادة فالسبب الباعث على ارادة الضد قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق في تعين زيادة ونقصه لسبب تلك انه وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى الضد شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كسائر المقدمات المفتقرة اليه فكونها علة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السبب فيمكن ان يكون الارادة الجازمة وان كان شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل يتعدى سببية الشيء في كلام المص بالجزء الاخير للعلة التامة على انه لم يقم ان السبب في المقام يتبين مخصوصا بالاسباب العقلية بل يتم العادية ايضا والارادة الجازمة المسماة بالاجماع تعد عادة سبب الحصول الفعل فيحوز لزم نعم هو مع ارادة الضد آه اورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الصارف المذكور اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وبعد الكلام مبني على ما اختاره بلا توقف في البين ومدار الكلام مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على انتفاء الاخر انما يكون بينهما مجرد المقارنة حسب ما مر تفصيل القول فيه مع قد بينا فساد ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه ويكون ما ذكره هنا فاسدا ايضا قوله فالحكم فيهما بواسطة ما فهما مقدمة تيرا اورد عليه الفاضل المحشي بانه بتسليم وجود السبب بمعنى العلة التامة فيستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب نفسا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل واحد مما ذكر مع كونهما جزئين للعلة فلعل المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل كما تقدم تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل عند من يرى الحال فيه في بحث المقدمة وقد بينا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به من وجوب الاجزاء بوجوب الكل لا يوجب اخرا لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة وقد عرفت ان وجوب المقدمات بوجوب الواجب تبعا مما لا مجال للريب فيه ايضا وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه فكان ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيان ذلك ثم انك قد عرفت ان علة الفعل بحسب العادة هي الارادة الجازمة المسماة بالاجماع المعقبة للفعل جريا من جملة الشرائط الاخر نائما لا يبعد ادراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي كما مرت الاشارة اليه قوله فاذا اتى به المكلف عوقب من تلك الجهة آه هذا الكلام ظاهر في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي اليه ذلك حسب ما مر الكلام فيه كيف كان فالحاصل من كلامه ان الصارف وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علة وان جاز اختلافهما في الحكم حسب ما ذكره لكن لا يجوز الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل او العادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر من قبيل التكليف بالمحال ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين يستحيل الجمع بينهما في الامتثال وخروج المكلف عن عهدتهما فلا يصح الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضد المتوقف عليه وقد ظهر مما قررنا ان دعوى امكان وجوب الضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع عليه الثمرة والصحة الاتيان بالواجب الموسع الذي هو احد الاضداد الخاصة للملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازمه فيمكن دفع ذلك بانه انما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في ازاء التكليف واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا عليه الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد للمامور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه لا يتعين الاتيان به في ذلك الوقت اذ المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف بالمحال من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد في غير ذلك الوقت وانما يلزمه العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمحال على وجه التضييق فكذا لا يجوز على وجه التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في تمام الوقت على سبيل التوسعة ايضا وان كان للمكلف مندوحة باتيانه في الجزء الاخر من الوقت والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله آه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة المذكورة في تالي الشرطية موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يصح الحكم بصحة الضد مط وان لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبارة نظرا الى حكمه بصحة الضد مط وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب وليس سائر الاضداد قابلا للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز وعدم الحرمة مع بعده عن ذلك اللفظ لم يتفرع عليه قوله فلو صح يعني ذلك الفعل الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته وانما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي القاضي بوجوب الفعل في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الثاني لا يقتضي الصحة بالمعنى الاول لامكان القول بسقوط الامر لو مع ترجيح نظرا الى المفسدة المذكورة فانها انما يتفرع على البناء على وجوب الضد فاقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من المفسدة لا كونه منهيا عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب بل يعم سائر العبادات من الواجب والمندوب فالمدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا لامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور يعني اذا كان عبادة وان كان واجبا موسعا.

لكنه لا يعم

لكنه لا يتضح في الواجب الموسع آه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مطلقا عبادة كانت او غيرها تم ما ذكر من الايراد الا انه ليس في العبارة ما يفيد ذلك اذ نفي
ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايض ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة اذ غاية تعلق النهي بالضد لا يقتضي بصحته على
الوجه المذكور وانما يقتضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقتضي كونه موافقا للامر لامكان ارتفاع الامر ح نظرا الى
ما ذكر من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتأخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع ذلك بانه
مع عدم تعلق النهي بالعبادة تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وفيه ان مقص المص انها لو لم تكن
منهيا من جهة تعلق الامر بضدها صحت اذ المدعى كون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده الا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية
ونحوها وح فان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقضي اذن بصحتها لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررنا
وما اورد على الوجه الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم
الامر بالشيء النهي عنه وقد فرض عدم استلزامه له يرد عليه ما عرفت من ان المقص عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق الامر به لا من
جهة تعلق الامر بضده الاخر ولذا لو لم يكن الضد عبادة لم يجر الوجه المذكور ولا يجيء هناك نهي مع ان المدعى يعم القسمين قطعا ولعل المدقق
المحشي يحمل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة
اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع بين الامرين ولا داعي الى تخصيصه الصحة المصطلحة
بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء وح فالايراد عليه بجواز اجتماعهما في المقام
نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المص كون ترك الضد مقدمة
لفعل ضده كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على حد غيره من الواجبات آه مراد المص بذلك على ما فهمه
جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه توصليا لا ينافي الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقص من وجوبها التوصل الى الواجب وهو
حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيرها من الواجبات فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مختصا
عنده بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهن ما ذكر من الوجه في امتناع الاجتماع والتخصيص في القواعد العقلية نعم يمكن ان يق بجواز اجتماع
الوجوب النفسي والغيري نظرا الى انتفاء المضادة بينهما كما سيجيء بيانه انش وما يترائى من سقوط الواجب عند الاتيان بها على الوجه
المحرم لا يقتضي كون المأتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام
دليلا على اجتماع الوجوب والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم او ادى
الحق الواجب عليه من الضيافة في مكان او فراش مغصوب ونحو ذلك فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في
المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب واداءه والامتثال بفعله فالاول اعم مطلقا من الثاني كما ان الثاني اعم مطلقا من الثالث
فان امتثال الامر هو اداء المأمور به من جهة الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجيء في محله انش
واداء الواجب انما يكون بالاتيان بالفعل المأمور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل
المحرم ايض لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل بكل من الوجهين المذكورين بالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الا ترى
ان الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فانه الذي امر به الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب
اداؤه وهكذا الحال في نظائره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه
المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقص من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك مقدمة
حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الا ان ما اتى به كان واجبا عليه من جهة محرما من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل
بعدم جواز اجتماع الامرين ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب
ح وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط الواجب اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج
لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو مم بل ممنوع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع الاجتماع المسلم عند المص ويمكن تنزيل كلامه
ره على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن هناك سقوط الواجب
كذلك لا بادائه على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقربه انه انما اخذ في التفريع هنا رفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب
بذلك من جهة حصول الغرض من التكليف الى ادائه بها لكن يبعد ارادته ذلك من وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من
الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوصلية وثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمة اذا كانت عبادة
كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات الا ان يلتزم ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات
المفروضة ايض وثالثها ان اطلاق الامتثال انه يفوق الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء
الامر وحمله على ارادة حصول الامتثال باداء الحج بعيد عن العبارة والمقص مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كالتصريح في خلاف هذا واعلم ان الذي دفع المص في الشبهة هو زعمه ان المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين

اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هناك انما يجيء من جهة خارجية هي الكون لا من جهة

محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه لمبغوضيته ومطلوبيته لغيره فلا يجتمعان في محل واحد وهو غير حاصل في المقدمة اذ ليس الفعل ههنا
مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة في كل من المحلل والمحرم قطعا فلا مانع من اجتماعه مع الحرام
كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عندنا لتم وان كان ضعيفا جدا لا يصلح ان يقع فارقا بعد البناء على عدم تعدد الجهة محل
كما عرفت الحال فيه مما قررناه الا انه قد يتراءى في بادي الرأي قبل التم في المقام وهو الذي يستفاد من ظاهر عبارة المصنف بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد
من كلام المدقق المحشي ره في وجه الشبهة في المقام وهو ان المصنف ره توهم ان منع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على تقدير بقاء الوجوب
بعد الفعل ايض فلا مانع من الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها حيث ان المقصد منها التوصل الى الغير وهو
حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استفادة ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع
الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب فيظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط اذ لو اشتركا فيه لم يعقل بذلك
فرق بين الامرين فيكون ذلك منه هو الفارق بين المقامين ولا يخفى بعد ذلك جدا كيف والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب مما لا
يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمصنف ره توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل وعدمه مع وضوح اداء الواجب بالحرام
بين الاتيان بهما لصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يعقل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك
وعدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقا في المقام وليس في كلام المصنف ره ما يشعر بقصده ذلك في المقام وانما مراده من عدم كونه على حد غيره من الواجبات
هو ما قررناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه الى اخر ما ذكر وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط ههنا بنفس الفعل دون
غيرها من الواجبات بل المقص سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان
قلت مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل ربما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي
عنه ثم انه دفع ذلك بان المقدمة هو القدر المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر
المشترك في ضمنه وان قلنا ان الواجب هو غير المنهي عنه خاصة لزم فيه مفاسد بينة عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر
المشترك ووجوب غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه لما فرض من حصول التوصل بالحرام ايض وسقوط وجوب الواجب بفعل
غير الواجب ثم ذكر ان القول بان المقدمة في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع ان تم فانما يدفع الايرادين الاولين اعني عدم وجوب
المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بفعل غير الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح لا يجري في المقدمة غير ما هو المتداول من
الشرط الشرعي بما يشترط في صحة الفعل واعتباره الا انما يكون بحسب القبيح في الاتيان بالمأمور به متوقفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا
مقدمة فعل المأمور به قلت ولا يذهب عليك وهن جميع ما قرره في المقام وما ذكره من الوجه في كونها على حد غيرها من الواجبات بين الوهن
الذي حملنا في تنزيل كلام المصنف ره وهو وجه متين في نفسه وان لم يكن مخصوصا بالمقدمة عند التم حسبما قررناه الا انه لا يساعده سياق
المصنف حسبما مر الكلام فيه وما اورد عليه من الوجوه الثلثة بين الاندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام ليس هو القدر المشترك بين الجائز
والحرام وهو ما يتوقف عليه الفعل ولابد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك لكل فانما يوجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره
فيقيد الامر به بذلك الا ترى ان حفظ النفس المحترمة اذا توقف على دفع القوت لها حصل ذلك ببذل كل من المحرم والمحلل لها لكن الشارع اذا
اوجب ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على الوجه السائغ دون الحرام وكذا قطع المسافة في الحج فان القدر المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين
ولكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك فلا يوجب الا ايجاده على النحو الجائز وليس ذلك الا ايجابا للمقدمة المفروضة
لا ايجابا لغير المقدمة كما زعمه لوضوح ان المتوقف في المقام هو تحصيل ما يوصل الى المطلوب الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك نعم لو اوجب
نحوا خاصا منه كما اذا اوجب الركوب او المشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب تلك الخصوصية من ايجاب المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس
المقص هناك الا ايجاد ما توقف الواجب عليه غير ان مطلوبية ذلك انما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين ان المطلوب في الاول هو ايجاد
ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن وقع الايجاب على النحو الخاص حيث انه القابل لذلك بالنظر الى وجود المانع من وجود غيره واما
في الثاني فليس المطلوب هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا يتأمل
احد في ادراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمات في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور اذ ليس من يقول بوجوب مقدمة
الواجب فانما يوجب الاتيان بها على النحو الجائز عقلا وشرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور
ايجابا على الوجه المذكور لغير المقدمة قطعا لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة فيها في وجوبها وانما الخصوصية في المقام من جهة وجود المانع
من غيره فايجاب الطبيعة الكلية انما يقضي بوجوب كل من افرادها بالنظر الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع عن الوجوب
الا اذا ذلك تقييد الوجوب بغيره مع ... وجوب الطبيعة المطلقة ايض وهذا بخلاف ما اذا تعلق الوجوب لا بالمقيد فعدم فرقه في المقام بين
الصورتين المذكورتين هو الذي ادخل عليه الشبهة المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره ففيه ان ذلك مما لا مانع
منه وهو كثير في الشرعيات كما عرفت من ملاحظة الامثلة المتقدمة ثم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مما ... ويرفع ظاهر بين
الامر ... الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره من التشنيع ان المقدمة ههنا هو غير الفعل المشروع ففيه ضعيف ايض اذ المقدمة

الفعل هو في المقام غير المشروع دون ان الاتيان بالمأمور به بفعل على وجه الكلام

وما يتوقف عليه الفعل

وما يتوقف عليه الفعل هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون منها هو ذلك ولا منبر لك في مفهوم المقدمة قطعا فتكون المقدمة هو الاعم مما
لا يترتب عليه الا ان وجوبها انما يكون على الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص المقدمة بالشايع وبذلك يتضح
اندفاع الاعتراضين الاولين وما ذكره من اندراج ذلك في المقدمة الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لا في وجوبها حسبما قررناه
وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعا عليه حسبما اشار اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك تمام ما يجده في كلام لمرامن
القوم فلا وجه لتفسيرها به اصلا قوله فلا يجوز تعلق الكراهة آه وكذا الحال في تعلق الارادة بالواجب الموسع فانه اذا كان ضده واجبا توقف حصوله
ايضا على الاذن وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرمة ايضا فقد فرض اولا وجوبها فيلزم اجتماع الحكمين في الارادة
ايضا قوله لكن قد عرفت انه بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم
فهو انما يفيد في المقام مع عدم انحصار المقدمة في الحرام وعدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها في المحرم ومقارنتها الاداء فلا
فلا وجه لوجوب ذي المقدمة لوضوح امتناع المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال ومن البين انه كما
يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة الى تكليف واحد كذا بالنظر الى تكليفين او ازيد كما مرت الاشارة اليه فح فلا بد من القول بسقوط الواجب المفروض
او عدم تحريم كراهة ضده القاضي بعدم وجوب الاتيان بذلك الضد لكن الثاني فاسد قطعا للظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا يكون
الموسع مطلوبا وذلك كاف في الحكم بفساده الآن يقال ان توسعة الوجوب يدفع التكليف بالمحال فان الالتزام بذلك انما يجيء من سوء اختيار المكلف
اذ له اداء الموسع في غير ما يزاحم المضيق وقد عرفت ما فيه اذ الظاهر عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما لا يكون للمكلف مندوحة عنه وما
يكون له المندوحة حسبما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما ذكره من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة وان كانت محرمة لوضوح
عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حينئذ لسقوط وجوبها بحصول الغرض منها بفعل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سيجيء
الاشارة اليه انشاء الله من دون ما ذكره واما ما بقي في الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد مقدمة
فقد عرفت ما فيه وكذا ما قد يقال من اختلاف الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو ظ في المثال المذكور فان
الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على الطريق من حيث كونه موصلا الى الواجب والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتناء ذلك على جواز
اجتماع الامر والنهي من جهتين وفساده مقطوع به عند المصنف وغيره من الاصحاب نعم انما تجدد القول به من جماعة من المتاخرين كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله
قوله ومن هنا يتجه ان يقال آه اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وقد يتخيل لذلك
وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا يكون القول بوجوب المقدمة على
مقتضيا لذلك الثاني انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذيها ومن حيث ايصالها اليه من غير ان تكون واجبة لنفسها وفي حد ذاتها لم يتجه
القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه ليتعلق معه اعتبار الجهة المذكورة وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن المأمور به
وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون ح ترك الضد واجبا فان
اريد من الكبرى المذكورة في الاستدلال ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب
فهي ممنوعة والسند ظ مما قرر وان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها من حيث كونها موصلة الى ذيها فمسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع
امكان التوصل به الى الواجب لا وجوبه مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصل بها اليه وانت خبير بوهن ما ذكره اذ
مجرد وجود الصارف لا يقضي باستحالة التوصل اليه لكون وجوده بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان ساير الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص
انما تكون واجبة انما تكون من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مفاد الوجوب الغيري ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم
الداعي الى ايجاد ذلك الشيء كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب ايضا لسقوط وجوبه بانتفاء القدرة
عليه وهو واضح الفساد بل لزم ان لا يعصى احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي اليها والمفروض
ح امتناع حصولها فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعي اليه وفي حال وجوده
والممتنع انما هو الاول دون الثاني والمفروض في المقام انما هو الثاني دون الاول وذلك ظ الثالث ما اشار اليه المص بقوله وايضا حجة القول بوجوب
المقدمة آه تقريره ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في حد ذاتها كما عرفت وذلك قاض
بتوقف وجوبها على ارادة الواجب لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها ح لغوا والمفروض عدم ارادة الواجب ح فلا يكون ترك الضد
واجبا من جهة كونه مقدمة من حيث ايصالها الى الواجب لو لم يكن مريدا لفعل الواجب اذ عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوطه فلا يسقط وجوب مقدمته
فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان ياتي به ويأتي بمقدمته من حيث ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج صح ما
ذكر من عدم وجوب مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايضا وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة ثم ما اذا كان المكلف
مريدا للاتيان بذي المقدمة او غير مريد له فدعوى اختصاصه بالصورة الاولى فاسد جدا كما لا يخفى على من لاحظ ما ذكرنا بعينها ما مرت الاشارة اليه
في المسألة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوب المقدمات الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التأمل هو خصوص
الموصلة اليه دون غيرها حسبما قررناه وح فالمقدمة انما هي مغايرة للصارف وعدم الداعي ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد لفعل

الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المأمور به فمسلم وقولك ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب انما يقتضي وجوب ذلك لا ربط له
بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب وان اريد به ان ترك الضد مطلقا مقدمة لفعل الواجب فان سلم ذلك فلا نم وجوب
المقدمة مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المفصل من الوجهين نكانه لاحظ ذلك في تقييده وجوب
المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد فتقرير في تقرير الوجه الاول لانه مع وجود الصارف عن المأمور
به وعدم الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة
الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما عرفت ولا يدفع ذلك امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب اذ قضية ما
ذكره وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد الداعي دون ما اذا كان غير جامع لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة
ان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فتكون موصلة فان ذلك مجرد فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع
فلا يتصف بالوجوب فعلا ليترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجود كل من المقدمات انما يكون مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء
من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب من مقدماته ايضا ومن ذلك يظهر الوجه في
تقرير الثاني ايضا فان المقدمة الجامعة لعدم ارادة الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة
دون غيرها فليس اتيانه ح بالمقدمة المفروضة مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة والذي المقدمة معارض فيما
اورد عليه من امكان حصول الارادة ح فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب في حال امكان ارادة المكلف وامكان
صدور الفعل عنه فلا يشترط بفعلية الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المفصل باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه
ذلك بل انما يقول بكون الواجب هو المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة اليها واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة
ولا تركه لغير الموصلة من المقدمة الواجبة فترك الضد الصارف لعدم ارادة المأمور به لا يكون موصلا الى المأمور به فلا يكون واجبا هذا غاية
ما يوجه به كلامه لكن قد عرفت ان ما دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مطلقا من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان ينقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى
نوعين يختص احدهما دون الاخر حسبما مر تفصيل القول فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم
تكن موصلة بالفعل لتسامح المكلف في اداء التكاليف فان ذلك لا يرفع الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد ح نظرا الى مصادفته لحصول
الصارف بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي ايضا بناء على وجوب المقدمة حتى يحصل منه الايصال الى الواجب ح فالتحقيق ان
ما يلزم من القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند
التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وجملة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة سواء
كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالة الامر على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا كاشف
واجبا او مندوبا فاصح ح بفسادها وقد يقع الكلام في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة
الامر على النهي عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون مع حصول
الصارف عن المأمور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساد الكتاب قد عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب في المقام
هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد الموصل وفرق ظاهر بين الوجهين وقضية الوجه الاول هو تحريم فعل الضد وان لم
يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من لزوم الحكم بفساد الضد على القول بعدم اقتضاء
النهي عن الضد ايضا نظرا الى انتفاء مقتضى الصحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على
المسئلة حسبما فرعوها عليها لا لما ذكر بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات لفسادها
بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه له اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد
بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه ان شاء الله فاستفادة الفساد في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع
تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال فتعلق النهي به مانع من تعلق الامر لكون الترك مطلوبا للامر واذا انتفى الامر انتفى الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين
في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن العبادة الا افضل
العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون
الفعل المفروض عبادة راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية
ذلك الفعل بالنسبة الى فعل اخر لا مرجوحيته بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايضا انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه
ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام نظرا الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض
بالنسبة الى فعل اخر كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في ان واحد قلت لا مانع
من اجتماع الامرين بعد ما عرفت من الوجوه اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته راجحا لكن يجب تركه لمعارضته لواجب اخر اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا مانعا

من النقيض

من النقيض مرجوح كذلك بالنسبة الى غيره فمن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يصدر منه عصيان تعين عليه ترك ذلك والاتيان بالاهم ولا مانع
من تركهما يجتمع فعله في ذاته اذا عارضه ما كان كذلك وكان اهم منه في نظر الامر فهو يحتوي الفعل على الحظر ذاته غير محتو بملاحظة غيره بل محتو
الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا وان اتى بغير الاهم فقد اتى بالراجح ايضا الا انه لا يخرج من عصيان الامر الآخر واما الثاني فلانه لما كان
النهي المفروض غيريا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فان حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمته على فرض تركه
من غيره ما لا مانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال للتوهم لان النهي المفروض على الفساد فظهر مما قررنا انه لا
مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ تعلق الطلب بالمتضادين انما يكون من
قبيل التكليف بالمحال اذا كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان المفروض واما
اذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه الاول وعدم اتيانه
بالفعل فلا مانع منه اصلا الا ان يكون تكليفه بالثاني منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من تعلق التكليف بالعصيان فلا
منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول
وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مترتبا على عصيان الاول ولا بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض اخلاء
الزمان عن الآخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على النحو المفروض لم يكن
هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة لفظية على
ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يؤتى بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة
التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقضي بمطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح
تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم
مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه والحاصل انه لا بد من الاقتصار
في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به
بحرمته معا بصدد بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك
فلا بد فيه من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان
بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه فكيف يعقل وجوب غير الاهم
مع اقتضائه مقدمته اذن في الحرام فيلزم حينئذ احد امرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب
ذي المقدمة ولا ريب في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك
فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك الاهم واخلائه ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف
وجود الواجب على المقدمة المحرمة اذا لم يتوقف وجوبه عليها ايض فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة سابقة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب
به بعد تعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح التلبس به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا
وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وجوبه فلا يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم
حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتأخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا
قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتأخرة الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتأخرة منها
فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تبقى المكلف على حسب العادة بحصول الشرط المذكور يتعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون
الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع ان مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت قد ذلك ايض قضية اطلاق
الامر المتعلق بالفعل اذ القدر اللازم في حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق
التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب الحال لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان به ولا قاضي اذن بالالتزام
بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم اذ لا مانع
ح من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسب ما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان اتيا بالاهم
فيشكل الحال فيه اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما
يتفرع على الاشتغال به قلنا ان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على ارادته فان ارادته حينئذ تعلقا بارادة الاخر وهو قاض بعدم حصوله
فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ويشكل ح لزوم اجتماع الوجوب والتحريم في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفه عن الاهم واجبة
من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته ليكون وجوبه لذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما يجب
سابقا لكون الارادة سببا قاضيا لحصول الفعل او جزءا اخيرا من العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسب ما مرت
الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم

هو الارادة الملزمة للفعل اعنى الاجماع عليه بل الشوق او العزم السابقان عليه كافيا في ذلك لا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شئ منهما اذ ليسا
سببين لحصول الفعل لا جزء اخير من العلة ويحقق ذلك ان توقف الصارف عن الاهم انما هو على ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة عدم الاهم بل هو مما يتوقف
عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل منهما على انتفاء الاخر حسبما مر فنقول ان الشوق والعزم المتقدمين على الارادة
اللذين هما شرط في تحققها فقد اوجبا منتفيا الارادة المفروضة فغاية الامر حصول الاشتراط الى احد العزم المذكور او ما يتفرع عنهما من الصارف المذكور
ثم هذا وقد يتخيل في المقام تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد رافعا للتمكن من اداء الواجب وما اذا بقي معه التمكن منه
بتحصله ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد ففي الصورة الاولى يفسد الاتيان بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف الصورة
الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغال الذمة به محظور في الشريعة فلا يجوز للمكلف ان يرفع مكنته من اداء ما كلف
به كما هو معلوم من ملاحظة العقل والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور بخلاف غيره وفيه ان رفع التمكن من الواجب انما
يكون محظورا من حيث ادائه الى ترك المطلوب فاذا كان الصارف عن اداء الواجب موجودا قطعا بحيث لا يترتب المكلف في تركه فاي ثمرة في بقاء
المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة ادائه الى ترك الواجب فالنهي المتعلق به غيري ايضا وهو غير قاض بالفساد في
المقام حسبما قررنا والوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من فعل الواجب فيأتي به واما اذا قطع بعصيانه واخلاء ذلك
الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مأمورا بايجاده ذلك على فرض عصيانه للامر الاول فيكون ترك ذلك شرطا في
وجوبه على حسبما بينا والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الاخر ليس باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء
الواجب فكما ان ذلك لا يقضي بفساده حسبما بينا فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه غيريا غير مانع على
نحو النهي الاخر فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي رجحان ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتمم
الكلام في المرام برسم امور احدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل عنوان المسألة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيحصل
لكان اقرب والوجه فيه سهولة التفرع فما اخذ المسألة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه اذ
المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل على القول باقتضائه
عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره ره فان المسلم من اقتضاء الامر
بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مترتبين بان يريد منه الاتيان
باحدهما على سبيل التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم اخلاءه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر
فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الاول حسبما قررناه فلا مانع منه اصلا كما يتضح ورود تكليفين على هذا الوجه بل ورود تكاليف شتى على
على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول ووقع منه الثاني واثيب
عليه ولا عصيان بالنسبة الى البواقي وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق عقوبتين ووقع منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على
ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف على النحو المذكور الا انا لم نجد في اصل الشريعة ورود
التكليف على الوجه المذكور ولكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارئ مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين في
الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعيين ذلك الاهم وسقوط
التكليف بغيره مطلقا كما في شهر رمضان حيث يتعين لصومه ولا يقع فيه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح منه صوم آخر وكالوقت المقرر للصلاة
اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تخصيصه للاتيان به وعدم وقوع صلاة اخرى فيه هذا وقد اورد على ما ذكره بوجوه
احدها ما ذكره بعض الافاضل من منع انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر فهو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون
الصحة فيها من غير امر كما هو الحال في المعاملات ورد بانه واضح الفساد للفرق البين ووضوح توقف صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها
مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه ايضا ظاهر اذ المقصود مما ذكره تفريع
الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان الذي ذكره ومن الواضح ان المترتب على العنوان
الاول انما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض حصوله في المقام غير
دال على الفساد بالنسبة الى المعاملة فكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد به لو توهم
افادة النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لم يتم ما صح الايراد المذكور وكان الوجه في ايراده بذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما يجيء
الاشارة اليه في محله ان شاء الله فلا يتجه الايراد ثالثها ان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا
كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ المقصود من وجوب الشيء على جهة التوسعة الا وجوبه في مجموع
الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت ولو اتى به في اي جزء منه امتثل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحم في التكليف فانما يكون
المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز صدور التكليفين
على الجملة على الوجه المذكور واذ لا مزاحمة بينهما وانما مفسدته في المقام ان التكليف بالمضيق يقضي تقييد الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع

في حال التكليف

في حال التكليف بالمضيق فانما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت وحكم الامر يقضي بذلك بان لا يريد منه الامر في ذلك الوقت سواه
سواء اراد منه الغير على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه ح مضيقا اخر او على سبيل التوسعة والتخيير بين ايقاعه في ذلك الزمان وغيره لوضوح تعين
الاتيان بالفعل بناء على القسمين معا قطعا وحصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك اذ المفروض عدم تجويز الامر على حسب
تعيينه الاتيان بالاول لا يقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير فقد عرفت ان التكليف بما لا يطاق كما يحصل
بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يحصل بالنسبة الى التخيير والموسع فنوافيت المكلف ح لا يقضي بحصول الواجب بما هو مطلوب للامر اذ لا مطلوب له
ح الا الاتيان بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مامورا به في الزمان المعين للمضيق مطلوبا من الامر ايقاعه فيه بمكان من الوهن بلا
وجه اذن للحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به في نفسه مع قطع النظر عن ايقاع ذلك الامر بالنسبة
الى المزاحم المضيق فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الامر وعدم كون الموسع المزاحم للمضيق مطلوبا للامر ومع ذلك يقول بصحته للصحة وهو من
الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسبما يجيء بيانه انشاء الله فيكون الايراد المذكور مبنيا
على القول بجواز الاجتماع فلا وجه لايراده ممن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب عليه فلا فرق
بين الموسع وغيره كما بيناه ثانيها ما ذكره الفاضل الجواد من ان تمكن القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد
لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به لينتج حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا قرنية ما ذكره ويندفع مفصوره
سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لاعد ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الامر فيجرد قوله بالا بعيد ثم ان ما ذهب اليه
والمراد اثبات نفيه الامر بالضد اسهل من اثبات دلالته على النهي عن الضد وهو امر لا حاجة لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى بما عبر به بعد
الا شراكهما في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما
موقت وغير موقت فما ذكره من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده لا يتم في الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيهما تكليف بالمحال وكذا في الموسع والمضيق مطلقا
اذ لا قاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع ايضا غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ح ولا يستلزم من ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما
المضيقان الموقتان فما ذكره حق فيهما الا انه في الشريعة من شيء من ذلك القبيل الا ما اتفق بسبب تاخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال لابطال احدهما
من جهة الامر بالاخر ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم بل الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يختار تركه ان كان التاخير للتقصير
ببعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير بين الاجزاء الباقية من الوقت كما كان كلا من اول الامر بحكم الفعل ح بمعنى عدم جواز
التاخير عنه لا برفع التخيير ان لم يكن بينهما ترتيب وانا اذا مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمال المذكوران من كون وجوبهما
في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره اذ كان تقصيره وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم
جواز تاخيرهما وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف ما ذكره من وجوه الايراد اما ما ذكره
في صحة الموسع المنافي برفع وقت المضيق وان عصى بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مامورا باداء المضيق في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون
مامورا بفعل الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعيين الاخر عليه وعدم رضاه باتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين الا تكليفا بالمحال فاذا انتفى الامر به فكيف
يعقل صحة الموسع الواقع فيه وهذا هو ما اراده المستدل فما اورده عليه كلام ظاهري غير مبني على حجة صحيحة نعم نحن نقول هنا بالصحة لكن
من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما قرر وهو امر اخر ولو اراد ذلك كان عليه بيانه وكان ما
ذكره عين ما ادعى ثانيا من عدم المنافاة بين وجوب المضيق والموسع وقد عرفت وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة
كون احدهما اهم غير متجه كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيينه الاهم الا ترى انه لو دار الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين
وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين والاتيان بالصلوة او الصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف وحفظ بيضة الاسلام
قدما عليهما قطعا وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في مثل تلك المسئلة
كان الضرورة تشهد بخلافها وح فتعين تقديم الاتيان بالاهم اذا تلبس بالاخر يجري فيه ما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قرره
الا ما ذكرناه الثالث ان ما ذكره من وجوب الفعل في اخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غيره فهو المتعين فان اراد به ان وجوبه الحاصل له
من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ارتباط له بالمقام وان اراد به تفريعه على ذلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه ففيه انه اذا
ادمع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعل ح قطعا بمقتضى التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو تعذر
معذور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه البواقي وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل بقاء التخيير في المقام مع وضوح امتناع
اتيان الفعل في الماضي وكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل ح التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب
ان اراد به عدم الترتيب المأخوذ فيهما بحسب تكليف الامر ونشر بعيد بحكمه بالتخيير مطلقا غير متجه وكذا تفريع على تعذر العبرة بالاهمية ايضا حسبما قرر وقد
عرفت ضعفه واني ثمرة ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك ان كان بعيدا عن سياق الكلام ففيه ايضا ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب
من جهة الاهمية فكيف غضوا النظر عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه وكان لفظ النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال
على النهي عن احدهما بالامر بالاخر وقع سهوا وكان ينبغي ان يذكره مكان قوله بالامر ثانيا ثم ذكر بعض المتأخرين ان الامر بالشيء على وجه الوجوب

الثالث منها

لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بان ذلك فيتل بجواز ورود الخطابين المفروضين في رتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء علما للندب تكليفا في الحقيقة او لا وكيف مع كون التكليف باحدهما وجوبيا والاخر ندبيا والاخر ان قيل بجواز ورودهما مرتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان ما ذكره فهو حق كما قدمناه لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه جريانه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسب ما قررناه ثالثها ان الامر بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي من تركه تنزيها قطعا حسب ما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن الضد العام لكن لا يقتضي ذلك كراهته اذ هو عين استحباب الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسب ما مرت الاشارة اليه وهل يقتضي ذلك مرجوحية اضداده الخاصة الحق ذلك لعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان المرجوحية المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل على حيث تركه من حيث كون تركه مؤديا الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل رجحانه على المستحب المفروض ايضا ولا تدافع لما عرفت من انتفاء المضادة في ذلك وجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى فلا يفيد الجهة المفروضة اذن الا مرجوحية غيرية لفعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا وقيل ان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام قلت ان مفاد النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم وكون الضد العام لايجاد المنهي عنه تركه مطلوبا هو عين مفاد النهي عن الشيء فلا مجال هنا لتوهم النزاع فيه حسب ما توهم في مسئلة الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن والالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب حده الا طلب الترك فليس هناك ذو حكمان احدهما على ما مر تحقيقه وفي ذلك ايضا ما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على ايجابه هو بعينه مذهب الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشيء قاضيا بايجاب واحد منها فيكون الجميع واجبا على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة الفعل وان الفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده حسب ما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقتضي بكون فعل الضد مقدمة لترك ضده ايضا بل يقتضي ذلك خلافه والالزم الدور نعم غاية الامر ان يكون فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقتضي بثبوت التوقف عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق ابدا بسبب اخر مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسب ما ذكره كما ترى وكانه لذا عبر في النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار الفاضي ابي بكر وهذا كما ترى بعيد لتفاوت في الخلاف بحسب المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي بعيد ذهابه الى مقالة الكعبي حسب ما عرفت نعم تنزيل الضد في كلامه على الضد وهذا كما ترى احد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح نعم حمل الضد في كلامه على الخاص هذا وذكر العلامة ره في بحث بعد ذلك ان التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه الا الى ضد كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وانت خبير بما فيه فان مجرد عدم امكان الانصراف عنه الا الى واحد منها لا يقتضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسب ما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها وذلك غير مسئلة التوقف كيف ولوازم الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف له عليها ولا يقتضي وجوب الواجب وجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسدة الا ان يحصل هناك توقف الترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به لاجل ذلك على ما مر وذلك امر اخر غير ما ذكره كما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر اذ لا فرق عرفا بين ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر لفظي يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما هو مطلوب في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الضد الشيء تنزيها النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان لعين المانع من النقيض وليس في ذلك حكما اخر تابعا للضد بل هو عين مفاد النهي عندك حسب ما مر نظيره واما بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات وكان الاتيان بالضد لا فماله كما في بعض الفروض حسب ما مر بيانه فيفيد ذلك ذو رجحان ذلك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك وجوبه من جهة اخرى او كراهته كذلك اذ ليس ذلك الا جهة ترجيحية تابعة لما كانت وقد عرفت ان ثبوت الجهات المتخالفة المتنافية في الشيء لا ينافي ذلك وعدم الترجيح والتخالف في المقتضى بحسب بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في النهي التحريمي والحكم ... ادسها لو حكم الشارع بالمباحة فعل فاد ذلك باباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك واما اضداده الخاصة فلا دلالة له فيه على اباحتها اصلا نعم قد يحصل بحيث يحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو لا يفيد شيئا لوضوح ان الواجب او المندوب او الحرام لا يجب ان يكون كل من جميع الوجوه لو اتحد ضد المباح افاده اباحته لعين ما مر قوله

الرابع منها

الخاص او الاعم منه ومن العام وقد ذكر في حله احتجاج القاضي على ذلك بان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد

المشهور بين اصحابنا

المشهور بين اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال هنا في متعلق الوجوب بحيث يندفع المنافاة التي تتراءى بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف بينهم في عدة من الواجبات مما شانها ذلك عند التامل بكل منها ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هنا اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال المعينة او بالمجموع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بالمبهم بحسب الواقع وقد اختار وا لدفع الاشكال في المقام وجوها وقد اختلفت منهم الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة بل الى جمهورهم بل عزاه في المنية الى اصحابنا مؤذنا باطباقهم عليه وهو القول بتعلق الوجوب بكل واحد من الافعال المذكورة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا للآمر بحيث لا يرضى بتركه وترك ابداله وقد عبروا عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وارادوا بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين وبعدم جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الآمر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب فان قلت انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعض لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت ان الحاصل هنا طلبان متعلقان بالفعل يتقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والآخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتقيد بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصورة المفروضة ومن ذلك ينقسم الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بتركه وترك ما يقوم مقامه وهو الوجوب التخييري فالطلب متعلق بكل من الافعال التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا يحكم على كل منها بانه واجب بالاصالة على الحقيقة وقضية الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضى ما اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي عرفته عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال ان قضية ما ذكر من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان ارتفع المنع من الترك بفعل الاول مع ان الحال على خلافه لذلك بعد الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لانا نقول ان الطلب الجنسي الحاصل في المقام المتعلق بكل منها متقوم بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحد منها اقتضى ذلك ارتفاع الطلب المتقوم به فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك اصلا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالامر المبهم او مفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المقررة كما هو ظاهر من ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم للطلب المفروض فيه وقد عرفت ان قضية الامر بها يقتضي الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين وعلى هذا يظهر ما في غيره ان يكون المفهوم المفروض ملحوظا في التكليف به بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق الامر اصالة الا كل واحد من الافعال المقررة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر اصالة به بازاء واحد من تلك الافعال فليس التكليف به الا بعينه الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد عنوانا لها مرآة لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم المذكور كما لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مقابلة التعيين بالمذكور اصلا فيكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والامر في الوجوب التعييني الاصلي ظاهر كالوجوب التخييري الاصلي كخصال الكفارة واما الوجوب التعييني التبعي فكمطلوبية احد تلك الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي كما ان كل واجب تعييني اصلي يلزمه وجوب تخييري تبعي اذا تعلق الوجوب بطبيعة كلية لا ان يكون هناك تكليفان مستقلان يكون احدهما عينيا والآخر تخييريا بل هناك تكليف واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين فهما اعتباران حاصلان بالايجاب الواحد يتعلق باحدهما على سبيل الاصالة ويتبعه صدق الآخر من غير ان يقوم به فرد آخر من الوجوب كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للاجزاء بالوجوب المتعلق بالكل فان هناك وجوبا واحدا متعلقا اصالة بالكل تبعا بالاجزاء فهي واجبة بوجوب الكل وان ثبت هناك وجوب لجزء الاجزاء من جهة اخرى حسبما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران تعد بالنسبة الى احدهما مطابقية وبالنسبة الى الآخر تضمنية فاحد تلك الاعتبارين تابع للآخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا ايضا واحد يختلف تعيينه بحسب الاعتبارين المذكورين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على جهة التخيير بينها

انما الحاصل في الفائدة

ويتبعه تحقق الثواب اذ لا فرق بين المعين من غير ان يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتصاف الفعل بالوجوب التخييري فانه يتبعه وجوب الواجب

بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادهما معنى على سبيل التخيير بينها بوجوب الامر هناك وجوب نفسي تعيني حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما قررناه

بذلك تبين الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية وان كل واحد من الخصال المخيرة بينها مطلوب للآمر بخصوصه وان صدق معه تعلق

الوجوب بالقدر الجامع بينها كالقدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للآمر من غير ان يكون خصوصية الافراد مطلوبة بذلك الطلب الا من حيث

نسبته اليها بالتبع كما عرفت مما ذكرنا ظهر ان ما يترائى من كون المفهوم فيما من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمروا ان الواجب هو مجرد

وسئل العبد فما هو الواجب عليه نزح عند العقلاء انه يجيبه السيد بان الواجب واحد منهما لا جميعهما ولا واحد معين منهما مبني على ارادة الوجوب

التعييني الثابت في المقام للتخيير كما هو ملاك الكلام من الوجوب التعييني حتى الحكم ان الواجب بعينه الكلي هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما الوجوب الوجوب عن غير

الاتيان بها فلا يدفع الجواب بتم بوجوب كل منهما على سبيل التخيير وكان ما ذكرناه نصوص جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب بالجميع

كما سنشير اليه ومعنى ما ذكرناه فالتخيير متعلق بآحاد الواجب لا بما يتحقق الواجب به كما نرى الى جماعة نعم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك

تخيير في نفس الواجب بل هو ضعيف جدا كما سنشير اليه انشاء الله ومنها ان الواجب في المقام هو واحد منها والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه واختاره

جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة في نهج الحق والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخونساري

والبيضاوي وعن القاضي حكاية اجماع سلف الامة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد ره وعزي في نهج الحق الى الامامية مؤذنا باطباقهم عليه وغيره

ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد به هو واحد منها كما يكون المراد

الملاحظة كل من تلك الافعال على سبيل البدلية بكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها اجمع فيكون

ذلك الواجب لا احد تلك الافعال من غير ان يكون المراد تحصيل المفهوم المذكور لذاته اصلا ولا يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المقررة

ان يكون المراد هو تحصيل ذلك المفهوم الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال المخير بينها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا للمفهوم المذكور

ومتحدا بذلك المفهوم وان يكون المراد به احدها على سبيل الابهام نظرا الى قيام الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره فيكون غيره ذلك المبهم فاما في مقام

في الاجزاء وان يكون المراد به واحدا منها معينا عند الله فان اتى المكلف به فلا كلام والا اجزأ غيره من الافعال المقررة عنه ونابت منابه ويكون

بكون المراد به ذلك بتم فيكون الواجب متعينا عند الله سبحانه لكن يقع امتثاله بحسب اختلاف اختيار المكلفين فيكون ما اختاره كل منهم هو

الواجب في شانه فالوجه الاول يرجع الى المذهب المختار اذ المامور به هو كل واحد من الخصال حسبما مر تفصيله فانت عرفت بان الواجب الذي

لا يجوز تركه هو الجامع بين تلك الافعال فان شئت قلت ان كلا منها واجب على سبيل التخيير والحاصل ان الامر الحاصل في المقام شيء واحد يصح التعبير

بالوجهين وقد تم تفصيل الكلام فيه ويمكن تنزيل كلام المفيد عليه كما عليه وكانه لاجل ذلك قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين ان

هذه المسئلة اذا كشف عن معناها بان ان الخلاف فيها راجع الى العبارة ويتركون النزاع بينهما لفظيا كما سنشير اليه انشاء الله والوجه الثاني مغاير لما اخترناه

وينا سيتفرع عليها بعض الثمرات وربما يشير اليه بعضهم وقد يوهمه عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق في هذا الباب ان الواجب لكلي لا الجزئيات

ان القول به في المقام ضعيف جدا حيث ان المخصوص كل من تلك الافعال دون المفهوم المذكور وليس ذلك المفهوم الا امرا اعتباريا منتزعا من الافعال

المذكورة وليس المقصود بالامر المتعلق بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم بل تحصيله اصلا والوجه الثالث لا يظهر قائل به وقد يشكل الحال فيه ايضا بان الوجوب

معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم واقعا وقد مرت الاشارة اليه فيعين ان المبهم المذكور معينا في الذمة ولذا يصح توجيه الامر به نحو المكلف

الا ترى انه يصح ان يامر السيد عبده بان يأتيه غدا برجل ما على وجه الابهام من غير ان يتعين شخصه عند السيد حين امره لما امتثاله في تعيينه نعم لو لم يعينه

الى وقت تنجز الخطاب وحضور وقت الحاجة كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة وهي جهة اخرى لا ربط لها بذلك لا مانع من جهة ما اذا كان

للمكلف مندوحة عن الخروج عن عهدة التكليف كان المقام من حيث تعينا لا اكتفاء في الامتثال بايتانه او ايتان احد بدله لو تعلق الوجهان الاخيران وان

احتمل في المقام ربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة للمذهب المختار ما يفيد ابطالهما فتوجيه الى كون ذلك مقصود القائل بعد تعلقه بالحديث

فيها موهوما جدا كما لا يخفى وسيأتي الاشارة اليه انشاء الله ومنها ان الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي يجب على جميع المكلفين

ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منها ولو اتى بالجميع استحق الثواب كذلك وهذا القول محكي عن البعض وربما يحكى عن

السيد والشيخ وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف بالاتيان به او بالاخر وقد حكي ذلك قولا في

المقام وهو احد الوجوه في تفسير احد منها كما عرفت والظاهر ان ذلك هو الذي حمله الشيخ في العدة في تفسير القول بوجوب احدها لا بعينه

احتماله ارجاع القول المذكور الى المختار وقد ذكر ان ذلك يكون خلافا في عبارة ولا اعتبار به قال وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد

الثلاثة والثلاثة الباقية لما صغر نوبت بذلك يكون خلافا في المعنى ثم لنحتج على بطلانه ومنها ان الواجب واحد معين عند الله لكنه يختلف بحسب

امتثال المكلفين فيكشف ما يختاره المكلف ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه القوم وذكر شيخنا العلامة في نهاية انه ما كل من الاشاعرة

والمعتزلة ينسبه الى صاحبه ويتبرأ منه فرقتين منه فقد حكاه الشيخ عن بعض المعتزلة ولنشد نعيد الكلام في جميع ما ذكرنا فنقول ان الامر المتعلق في المقام

بها فتح ما يقتضيه ظاهر الامر من وجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكرنا في الوجه الاول فلا حاجة الى الالتزام بالتحمل اللازم على سائر الاقوال المذكورة

بل لابد من الرجوع على ما تم ومنها الى غير ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال ثم الوجه الاول للقول الثاني يرجع الى ما عرفت فنعرف انه يرجع

الى القول المختار

الفصل الثاني

فيه الفصل الثالث

فيه الفصل الرابع

فيه الفصل الخامس

وتفصيل ما اشتمل عليه الفصل

الى القول المحقق وانه ليس الا خلاف بينهما الا في العبارة كما نص عليه جماعة منهم المصنف هنا ولنفصل المقال فيما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار
فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا اشكال انه لا يجوز اهمال الحال في الفعل مع عدم تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل
من تلك الافعال لاحراز تلك المصلحة اذ دلالة العقل على ذلك والا لزم ردا لان الشرع عليه كلما نظر الى وجوب اللطف عليه وقضية ذلك وجوب
كل من تلك الافعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسبما قررنا وان شئت قلت انه يجب عليه واحد من الافعال المذكورة على النحو الذي قررناه في
الوجه الاول وقد عرفت انه يتعين ما اخترناه حسبما اتضح وجهه ونص عليه جماعة فلا وجه اذن للقول بوجوب الجميع وان سقط بفعل البعض لما عرفت
من انتفاء المقتضي لذلك ولا للقول بوجوب واحد منها دون الباقي لما عرفت من قيام المقتضي في كل منها على نحو واحد فلا يعقل ترجيح البعض للوجوب دون الباقي
وقد اشار الى هذا الوجه في التذكرة بعده وغيره ثانيها ما اشرنا اليه من ورود الامر في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة
على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها اذ لا دافع على وجه التخيير بينها فهنا افعال متعددة متصفة بالوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررنا
وقد عرفت انه لا مانع عقلا من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا قاضي بصرف تلك الادلة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة اليها من غير
قيام باعث على صرفها ثالثها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق الاصوليين عليه عدا شذوذ لا عبرة بخلافهم في المقام وقد عرفت ارجاع
احدهما الى الاخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على القول المذكور وبطلان ما سوى الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المصنف رحمه الله في المقام
للاحتجاج على ما ذهب اليه واقتصر على ارجاع احد القولين الى الاخر رابعها ان جميع الاقوال المذكورة في المسألة منحصرة فيما ذكرناه وقد عرفت ارجاع
القولين الاولين الى امر واحد وانتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال بين الوهن لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها حسبما هو ظاهر مما قررناه
فتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود
التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما له صفة الوجوب وما ليس له ذلك كيف ولو اشتمل الاخر على بعض المصلحة
المترتبة على الواجب لم يعقل ترجيح احدهما بالوجوب دون الاخر وان لم يشتمل عليه لم يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب وعلمه بانه لا يختار
الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذا علم انه يختار الواجب واذا بطل الوجهان تعين القول بوجوب الجميع
على سبيل التخيير او وجوب احدهما على سبيل البدلية على النحو المذكور الذي قررناه وقد عرفت ان مفاد احدهما عين الاخر فثبت المدعى حجة
القول بكون المكلف به احدها لا بعينه امور منها ان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن المبيع قفيزا معينا وكان الخيار للبائع في تعيين
ذلك الواجب هنا المخير غير معين والتعيين فيه بالنسبة الى المكلف وكذا الحال في غيره من الواجبات التخييرية من غير تفاوت ثم ربما نعارض بتلك ما يحمل على
الاشياء ان كان العقل مستقلا في افادة الانتقال فلا اشكال ولا يرتبط بالمدعى والا كان العقد وتعيين البائع معا باعثا على انتقال المعين
من دون ان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في الذمة لعدم تعلق القصد به ووجود الكلي في الخارج ليس الا في
ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من القفزات المعينة قبل اختياره وانتقال غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس
العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به وبالاختيار اما بان يكون جزء السبب من الناقل او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق
احد العبيد وطلاق احدى الزوجات ان قلنا بصحته وذلك يرتبط بتمام الدليل عليه ولا يتصور القول بانتقال الجميع على سبيل التخيير كما يقال بالنسبة الى
الجميع كذلك في المقام فالفرق بين المقامين ظاهر ووجوه الدفع الحاصل في المقام تابع للانتقال فلا يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه ولو امكن القول
به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه ومنها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيرا
بين عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كما ذكره السيد رحمه الله انه لو لم يكن مفاد التخيير بين الخصوصيات عند ايجاب الطبيعة
هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة مسامحة وهو فاسد لظهور الفرق التام بين المقامين مع الغض عنه فليس متعلق التخيير الا القدر الممكن من الافراد
دون جميعها مما لا يتعلق قدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما اوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه وكذا لو خيره بين تلك الافعال
لاتحاد مؤدى العبارتين ويدفعه انه ان اريد بوجوب احدهما على الوجه الاول الذي قررناه كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فما ذكره حق وقد عرفت
اتحاد مؤدى المقالتين وكون الاختلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى طائل وان اريد به احد الوجوه المتاخرة فالقول باتحاد مؤدى العبارتين
ح واضح الفساد وايجاب واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائز من اصله لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه بالمبهم وان
اريد به المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايضا غير جائز في الحكمة بعد فرض تساوي الفعلين في وجه المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها
لكان الواجب واحدا منها بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده ويدفعه انه
ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص فمن البين انه ليس الواجب كذلك الا احدها بالتفسير الذي ذكرناه ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده وهو
كما عرفت يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق به الايجاب لا يجوز تركه في الجملة بمعنى ما يتم تركه وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منها
ولا يختلف الحال فيه ايضا بين الوجهين ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدها بين الفساد لا دعوى الاجماع على وجوب احدها
عند الاتيان بالكل دون الجميع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت ما يتم في اقوال المسألة وجود القول في ذلك على اتحاد الواجب فان
الواجبات المخير بينها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذ استحقاق العقوبة انما يتبع حصول الجميع
كما مع ان القائل به يقول به هنا ايضا ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعله لم يتم اتصافه بالوجوب من جهتها لزم وجوب الجميع بينها مع

الامكان احراز المصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان تلك المصلحة في احدهما كالنا الواجب واحد منهما كما هو المدعى وبذلك يعرف ان
المصلحة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل الاخر وقد تكون حاصلة باي منها بان يكون كل منها
كافيا في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينهما بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها شيئيا بخلاف الثاني لانه قد لا كل منها بتحصيل
الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد الاتيان بواحد منها والحال فيه نظير ما يلاحظ فيما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يترتب الولد مصلحة
لانه لا يجوز تفويته على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة افعال عديدة من غير فرق بينها في الاداء الى تلك المصلحة فلا يتخير بوجوب عليه تحصيل تلك
الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك هو الذي اخترناه ويمكن الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يتقوم به فاما ان يتقوم
بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم او بالمجموع او بكل واحد واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجيح له على غيره مع الاشتراك في المصلحة
الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب بمحل متعين مع فرده عدا مكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث والا لكان
المجموع واجبا ولحد افتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وبذا
نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسبما قررنا فان اراد بذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه
الاول فلا ينهض ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب باحد الشيئين او الاشياء فانه ايضا معنى متعين بحسب الواقع يصح تعلق
الوجوب به الا ترى انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق امتثاله باي منهما وقد عرفت ان هذا المعنى يصدق على وجهين احدهما ان يكون
المطلوب نفس مفهوم احدهما دون خصوصية كل من الامرين وانما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور ولكن قد عرفت ان ذلك غير
حاصل في المقام اذ لا مطلوبية للمفهوم المذكور اصلا وانما المطلوب خصوص كل من الفعلين او الافعال ثانيهما ان يكون مرآة لملاحظة كل من الامرين على
وجه البدلية فيتعلق الوجوب بكل منهما تخييرا ويرجع متعلق الامر بالمفهوم المفروض انما هو في مجرد الملاحظة والاعتبار وقيام الوجوب حقيقة بكل من الفعلين
او الافعال على الوجه الذي قررناه فيرجع ذلك الى التقرير الاول وهناك وجه ثالث هو ان يكون احدهما ملحوظا على جهة الابهام فلا يتعلق الوجوب
بالامر الكلي الشامل للامرين الحاصل بحصول اي منهما وهذا الوجه هو الذي يبطله المستدل وهو فاسد كما زعمه لانه لا يتحصل الامر فيه واحتج
على كون الواجب واحدا معينا في الواقع على ما قيل به من كل من القولين الاخيرين من كون الواجب واحدا معينا بانه لو فعل الجميع فالمقتضي لسقوط
الفرض اما الجميع واما كل واحد واما واحد مبهم او معين لا سبيل الى الاول والا لزم وجوب الجميع ولا الثاني للزوم توارد العلل المستقلة على المعلول
الواحد ولا الثالث لعدم جواز استناد الامر المعين الى المؤثر المبهم فتعين الرابع واما سقوط الواجب بالاتيان به وبالاخر فبقيام الاجماع انه علة السقوط
ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب فيقال لو فعل الجميع فالوجوب اما قائم بالمجموع او بكل منها الخ وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب
بان يقال استحقاق ثواب الواجب اما بفعل الجميع او بكل منها الخ وبالنسبة الى استحقاق العقاب لو اخل بها اجمع فيقال استحقاق العقاب اما لترك
الجميع او لترك كل منها الخ وهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك اذا تقرر ذلك فيمكن ان يحتج لاول القولين المذكورين بحصول ترك
المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال فله اختيار اي منهما شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك المعين وبدله كما هو المدعى وللثاني
بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين
في التخيير يوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا مانع من كون احد تلك الافعال قاضيا بسقوط الواجب وهو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كل منها على
سبيل البدلية ويتضح تفرع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان له في ذمة غيره دينار فدفع اليه دينارين على ان يكون احدهما وفاء لدينه مسقطا لما في ذمته
والاخر قرضا عليه مشتغلا لذمته صح ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ومع الغض عنه نقول انه اما ان ياتي بالجميع دفعة او تدريجا فعلى الاول
انما يقضي الاول بالبراءة دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكل منها نظرا الى تقارنهما ولا مانع من توارد العلل الشرعية فانها
معرفات وفيه تامل ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل فظهر بذلك ضعف كل من القولين المذكورين قوله نعلم ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما اتى بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه فانما اوجب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره
من تلك الافعال فيتميز الواجب عند المكلف بعد اتيانه بواحد من تلك الافعال واما اذا تركها اجمع او اتى بالجميع دفعة فلا يتعين عندنا ولو اتى بما
يزيد على الواحد دفعة انكشف عدم وجوب الباقي عليه الا انه يريد بما هو الواجب عليه في علم الله نعم بين ما اتى به من تلك الافعال فعلا ولقد احسن
المحقق فيما ذكره لكن لو فسر مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدهما الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ونسقنا من كلامه
ره امكن تفريع ثمرة مهمة عليه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع من تعلق الوجوب باحدهما ولو اختص احد
تلك الافعال بالتحريم لاختلاف محل الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسبما قرره بالنسبة الى سائر الكليات
فاعتراف الفاضل المذكور بقلة الثمرة بين القولين المذكورين مع جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي وينبغي التنبيه في المقام على امور
احدها ان قضية الوجوب التخييري حسبما قررنا حصول الامتثال بفعل واحد منها فاذا اتى باحدها سقط التكليف بالباقي لسقوط الواجب باتيانه
ولم يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل من الخارج على الرجحان ولا ربط له بالمقام وتعلق الامر بكل من تلك
الافعال لا يقضي بمشروعية الاتيان بها بعد ما عرفت من ان قضية تلك الاوامر تحصيل اداء واحد لا ازيد وقد يجيء على قول من يقول بتحقق
الامتثال بالتكرار بعد الاتيان بما قررناه اذا تعلق الامر بالطبيعة كالعبادة المجيء مشروعية الفعل هنا ايضا بعد الاتيان بالبعض بناء على القول

متعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق على كل منها وفيه ان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وبين سائر الطبائع حيث انه انما يصدق على كل منها انفرادا على
سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا بخلاف سائر الطبائع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة الفردية فهي صادقة على الافراد المتكثرة
كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال باداء الافراد المتكثرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن
صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال بالمتعدد والقول بتحقق الامتثال ثانيا بالاتيان بالاخر ممنوع فان الامر الواحد انما يقتضي
امتثالا واحدا وليس المقصود من تحقق الامتثال هناك بالمتعدد تعدد الامتثال ايضا اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المراد انه كما
يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها فيكون الاتيان بالافراد المتعددة
امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسبما قرر في تفصيل القول فيه ثانيها انه لو اتى بتلك الافعال دفعة لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسبما
يقتضيه التكليف المذكور على ما قررنا فلا يتصف بالوجوب الا واحد منها ويحتمل القول باتصاف جميع ما اتى به من تلك الافعال بالوجوب على نحو اتصاف
نفس تلك الافعال فكما ان كلا من الافعال المفروضة واجب على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى المتقدم فكذا كل ما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب
بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا تخييريا وواجبا بالوجوب التخييري ويحتمل ايضا ان يقال بوجوب الجميع من حيث اداء الواجب به بناء على ان الواجب
هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع على نحو سائر الطبائع الحاصلة في ضمن
الواحد والمتعدد ويستفاد من تقرير احتجاج الاحتمال الاول حيث ذكر انها تجري على جلب ما قرره الخصم فيما اذا اتى بالجميع دفعة انه هل يستحق الثواب على
الجميع وانه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع وانه لو اخل بها اجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فيتحقق انه يستحق على فعل كل منها ثواب المخير
لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط الاتيان بمصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد
منها بعينه ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان لا على ترك ايها كان
بشرط اتيان صاحبه فان الظاهر مما ذكره صحة الاتيان بالجميع ووقوع تلك الافعال واجبا لكن بالوجوب التخييري مستحقا عليها اجر الواجب المخير
المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في بيان جواب احتجاج من زعم ان الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول
بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد الى اخر ما ذكر والجواب ان هذه معرفات فظاهره التزام
اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما سنقف من النهاية وقد ذكر السيد العميدي في المنية هذا الجواب من دون ايراد
عليه فظاهره القول به ايضا الا انه قال ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك
لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق
على كل واحد من الافراد وكون المجموع وكل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر الكلي لا بخصوصه وظاهر ذلك بل صريحه اختيار
الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان
الخروج عن عهدة ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها كما عرفت فكيف يصح القول باتصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء
الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الافعال لاداء الواجب وذلك لا يقضي بحصول الامتثال بكل
منها على ما هو الشأن في الواجبات التعيينية واما الثاني فبان الامر الكلي الملحوظ في المقام ليس الا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق على المجموع
قطعا وانما يصدق على الاحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالاحاد ومجرد كونه كليا لا يقضي بصدقه على الكثير كصدقه
على البعض حسبما قرر ذلك في الاوامر المتعلقة بالطبائع الكلية والحاصل ان المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكنه
ذلك الفعل يدور بين تلك الافعال فبملاحظة ذلك ينطبق المفهوم المذكور على كل من تلك الافعال واذا اتى باي منها قضى بالاجزاء ولا يعقل
صدقه على المتعدد اصلا ولو سلمنا انه كسائر الطبائع الكلية يصدق على الواحد والكثير فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محل نظر مرت الاشارة
اليه في بحث المرة والتكرار ثالثها انه اذا اتى بما يزيد على الواحد فان اتى به تدريجا فلا اشكال في صحة الاول وحصول الاجزاء به وكان اتيانه بالباقي
على وجه امتثال الامر المفروض بدعة محرمة كما هو الحال في غير تلك الجهة لا مانع منه كما اذا ثبت هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج او لم يكن الرجحان
ملحوظا فيه فيما اذا لم يكن من العبادات واما اذا اتى بها دفعة فان كان اتيانه بالزائد سائغا شرعا فلا اشكال ظاهرا في الصحة وحصول
الامتثال ويكون كل منها اداء للواجب كما عرفت نفيه ولما ان لا يجب الكل فالواجب منها اما واحد معين ولا وجه له ايضا لانتفاء المرجح للتعيين
وبطلان الترجيح بلا مرجح او واحد غير معين وهو غير ممكن ايضا لوضوح عدم اتصاف غير المعين بالوجوب مع سلبه عن كل واحد واحد بالخصوص فكيف
يصح القول باتصاف احدها بالوجوب مع بطلان الوجوه الثلاثة قلت قد اختار بعضهم في المقام حصول الامتثال باكثرها ثوابا حيث حكم باستحقاقه
ثواب اعلاها واكثرها ثوابا واختاره السيد في الذريعة وقال الشيخ في العدة بعد ما حكم بعد لزوم بيان ذلك ان ما يعلم الله انه لا يتغير عن كونه
واجبا اذا فعله غير مبينه عليه ثواب الواجب واستحق العقاب بترك ذلك بعينه ومحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متميزا في الواقع
وفي علمه تعالى غير معين عندنا فيكون الواجب المبرئ للذمة ايضا كذلك وهو غريب بعد اختيار وجوب الجميع وتوكله بعدم الفرق بين تلك الافعال في الوجوب
المصلحة القاضية به وقد عرفت مما حكيناه عن العلامة والسيد العميدي ظهوره في اتصاف الجميع بالوجوب بل كلام الاخير صريح في اداء الواجب بالكل
فهذه الوجوه كلها ضعيفة وقد ظهر الوجه في ضعفها مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو القول باداء الواجب

الوجه جميعها الداخل
بينها على سبيل البدلية
فاذا قلنا ان استحقاق احدها
على الوجه المفروض للكل فالكل
منها على ... واحدا
... الكل

بواحد منها لما عرفت من ان قضية التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لتأدى ما يزيد على الواحد به وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الامر انه يدور بين الواحد من تلك الافعال الصادرة من المكلف صلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تادي الواجب في المقام بواحد منها من غير ان يتعين ذلك الواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول الامتثال اذ لا يتوقف اداء الواجب على تعيين ما يتصل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل باداءه على الوجه المفروض قطعا فان بقصد الامر حصول الواحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك فلا وجه لعدم سقوط التكليف به فان قلت كما ان كلا من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه الملزم هو احدها فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك الافعال اداء للواجب التخييري فيكون كل منها متصفا بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو احدها ايضا وهذا هو مقصود من اتصاف الجميع بالوجوب قلت اتصاف افعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها ثم لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف افعال متعددة بكونها اداء للواجب على جهة التخيير بينها فمما لا يمكن تصويره اذ لا يتصور التخيير بين الامور الواقعة غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا بوجوب احدها اذ لا معنى لوجوب الكل على وجه الترديد والحاصل انه يتوقف ايجاب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقضي بحصول ذلك التكليف باداء واحد منها لا غير ولا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه بل ولا الحكم بشرعيته ما يزيد على ذلك حسب ما عرفت فلا وجه للقول باتصاف الجميع بالوجوب على الوجه المذكور بل ليس اداء الواجب الا باحدها الدائر بينها ولو عبر عن مجرد صلوح كل واحد منها لاداء الواجب باتصافه بالوجوب فلا يخفى ما فيه مع كونه بحثا لفظيا لا محصل له ثم لا يبعد الاصطلاح والاطلاق فان هذا ويمكن ان يتوهم ان مع اتصاف بعض تلك الافعال بزيادة ثوابه ينبغي ان يستحق ثلاث الزيادة نظرا الى تيانه بما يوجبه ومع استحقاق اجر الاكثر يكون اداء الواجب به ايضا اذ لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه الذي ذكره السيد ويشكل بانه كما اتى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء ومجرد زيادة الثواب لا يقضي بالترجيح بعد اداء الواجب به ويمكن دفعه بانه لما قرر الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به وقضى ذلك باستحقاقه تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثوابا منافيا للاستحقاق الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزايد فلا معارضة بين الامرين وفيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول الامتثال به وكونه اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على نحو واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثبت له ثوابه نعم لو قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على تركه امكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه اكثر فلا بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع سايغا واما اذا لم يكن سايغا سواء كان الامر المفروض ليكون الاتيان بما يزيد على الواحد منها بدعة محرمة اذ دل الدليل على شرعيتها معه لكن اريد من الاتيان بالجميع امتثال الامر المفروض ليندرج في البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة احدها بناء على القيام مقتضى التخيير بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور القاضي بفساد العبادة ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها حال الاخير منها اذ نوى الامتثال بالمجموع وان كان من غير العبادات جرى ايضا فيه الوجهان واحتمال الصحة هنا متجه اذ التحريم يتعلق بالتشريع وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بالواحد منها وفيه اشكال والقا سقوط الواجب بمجرد حصول الفعل كازالة النجاسات فمما لا ينبغي الريب فيه رابعها انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع في احدها وجهان احدهما انه لا يتعين ذلك بل التخيير على حاله لوضوح سقوط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز العدول الى الاخر واستصحابا لما ثبت الى ان يسقط التكليف باداء احدهما ثانيهما التعيين بذلك حيث انه مخير في اختيار ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء فما لم يات فالتخيير على حاله كما هو ظاهر اللفظ ولو سلم احتماله لدوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة على الجواز وهنا وجه ثالث وهو التفصيل بين ما اذا اسقط بعض التكليف باداء البعض فلا يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا يجوز العدول اذ القدر الثابت من التخيير هو بين تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول لبقاء الامر على حاله قبل تمام الاول منه كلها اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله ليتلبس بالاخر فيتعين عليه الاكمال نعم لو ارتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك في وجه تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافتدائه ببذل ارش الجناية فاذا بنى على الافتداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع العبد فانه ينافي تملك المجني عليه لما دفع اليه من الارش والخيار الذي له دخالات لا اصل لها فيها

تنبيه في التخيير بين الاقل والاكثر

ان ادعى اذا وقع التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر فاصل الشرع كالوارد في التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا او ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين الاربعين والخمسين او ثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة ويمكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق فان التصدق يتصدق بدرهم او درهمين وثلثة مثلا او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين وثلثة وهكذا فهل يتصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته ولا فيه اقوال احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ اذ كل من الناقص والزايد قسم من الواجب ثانيها اتصاف الزايد بالاستحباب مطلقا نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول المشتمل على الزيادة متعددا وما اذا كان تدريجيا بان يحصل

فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غيرها فان كانت عبادة ولم يعهد مشروعيتها

اينا فعل اولا

الناقص او لانه حصل القدر الزائد فان كان حصول الفعل المشتمل على الزيادة دفعة اتصف الكل بالوجوب لاداء الواجب به ولقضاء الامر
بوجوبه وان كان حصول الناقص قبل حصول الزائد اتصف الناقص بالوجوب لانه اداء الواجب به فيسقط الوجوب ح فان صرح الامر بالتخيير بين الاقل
والاكثر اتصفت الزيادة بالاستحباب نظرا الى مطلوبية الزائد في الجملة وجواز تركه الى الزيادة لا الى بدل واما التخيير العقلي فيسقط الوجوب بالاول ويبقى مشروعية
الزيادة متوقفة على قيام الدليل عليه ففي الحقيقة لا تخيير ح عند التأمل وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة في ذلك بان
الامر المتعلق بالزائد والناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيئ الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكورة ولو سلم استعماله
في الوجوب والندب نظرا الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزائد مستحبا لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة
وحصول الزائد دفعة والتفصيل في استعماله تارة في الوجوب وتارة في الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف بين لا وجه لالتزامه وقد يوجه
ان تعلق الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجه المذكور ومحمول على الوجوب الا انه لا يمكن حمله عليه وهو فيما اذا كان حصول الناقص قبل
الزيادة لقضاء التخيير بحصول الواجب ح بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزائد لا محالة بالاستحباب لجواز تركه ح لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة
تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان الصادر منه
في الخارج هو الاقل قام الوجوب به وان كان الاكثر كان الوجوب قائما به بمقتضى الامر ح فقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق
الزائد به واما بعد الاتيان بالقدر الزائد فانما يقوم الوجوب بالجميع فحصول الامتثال بالاقل يكون مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فما ذكر من عدم امكان
حمل الامر المتعلق بالزائد على الوجوب لجواز ترك الزائد لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلا ولم يتعلق بها امر بل
* انما تعلق الحكم بمجموع الزائد ولا يجوز تركه الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب الى كل من الواجبات
التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايض فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصول الزيادة دون الاقل
مع حصوله قبل القاضي باداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير
بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشان في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان
قضية حكمه بقيام الوجوب بالاكثر مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا فمفاد التخيير المذكور انه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا ولو
اتى بالاكثر اعني الاقل مع الزيادة كان ايض واجبا وح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل والاكثر
هو التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل البين المنساق منه الا
ما ذكرناه وقضية ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان
التخيير عقليا فلا يتم ذلك لظهور كون الاقل ح مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزائد ام لا على القول بتعلق الامر بالطبيعة بكون كل من المرة والتكرار
مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء انضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار مصداقا للامتثال لحصول البراءة بالاولى
فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل به على كل حال فلا يتجه اجراء الكلام المذكور في هذه الصورة سيما في المثال
المفروض حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء
الطبيعة ومحققا لامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالا واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب ح بالمتعدد
ليكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفرق الحال بين اداء الجميع دفعة او تدريجا لحصول الواجب في الحالين بالمرة وفيه تامل وقد مر الكلام
فيه في بحث المرة والتكرار ويظهر مما قررناه انه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايض كما في المثال المذكور كان ذلك ايض قاضيا بوجوب الاقل لحصول
الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا ابقاء للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايض به ثانيا
اليه نعم لو نص الامر بعد تعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين اداء تلك الطبيعة في ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون
النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزائد لحصول الطبيعة الواجبة ح بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزائد بالوجوب فيتعين ان يكون
مندوبا واما لو حكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين مثلا فامتثاله لم يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المرتين كما قررناه اولا فتر في
الفرق بين الوجهين فانه لا يخ عن خفاء هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق بها تكرار لحصول الفعل بل انما تعد هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء
واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يبعد القول بمشروعية الزيادة واتصاف كل من الناقص والزائد بالوجوب كما في مسح الراس فانه وان تحقق مسماه باول جزء
من اجزائه عليه الا انه مع استمراره المسح زيادة على قدر المسمى يعد الجميع مسحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزائد
كان المشتمل على الزيادة فردا اخر منها وقام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا ومقدار في غير هذه الصورة باستحباب القدر
الزائد في التخيير الشرعي مطلقا اذ هو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا منع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو
سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر فيلزم استعمال الامر في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك
اذ المتحصل من ايجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فيلزم فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام
الدليل عليه وليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزائد بل يفيد الرخصة
فيه فانه اذا كان ذلك الفعل امرا راجحا في نفسه قضى ذلك باستحبابه كما اذا قال يصدق بعشرة دراهم فاراد ولو كان محرما

محرما في نفسه كما اذا قال اضرب عشرة اسواط فما زاد الى عشرين فلا بد من مفاده الا الرخصة فيما زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه وهذا الوجه
لا يخ عن قرب الا ان ما فصلناه هو الاقرب والباعث على الشهرة في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يتقوم بها حتى ينافيه ذلك
انما يتقوم بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرنا فتم في المقام فانه لا يخ عن ابهام
يحتمل في المقام وجه رابع هو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او الاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة
بخلاف الثاني لتوقف امتثاله على الاتيان بالزيادة وفيه ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون المأتي به من افراد الواجب
كاف في ادائه ويتحقق في الخارج نعم لو كان المأمور به من العبادات تعين اعتبار القربة في النية فقد يتوهم ح اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق
به الطاعة الملحوظة في العبادات مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتي به تمام
المأمور به او بعضه اذ لا دليل عليه ح حسبما فصل القول فيه في محله فلا فرق ح بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل ونواه بالاكثر فانه اذا كان مجرد
حصول الطبيعة المأمور بها كافيا في سقوط الواجب جرى في الصورة الثانية وان كان حصول الطبيعة باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزائد جرى
ذلك في الصورة الاولى ايض ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب وقد يكون على وجه
التسوية والاشكال المتقدم والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيه للاشكال بل البين ذلك من حقيقة التخيير في شيء وان
عدمنا التخيير يعلى بكل حال فاما ان يمكن الجمع بينهما او لا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحته او استحبابه سابعها انه هل يصح اتصاف
احد الواجبين المخيرين بالاستحباب بان يكون واجبا تخييرا مندوبا عينيا او لا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما تقرر
من تضاد الاحكام واستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد وعلى القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة
من المتأخرين فلا يبعد الجواز في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتأخرين جواز اجتماع الامرين وقد يحتمل جواز اجتماعهما
في المقام بناء على المنع من اجتماع الامر والنهي ايضا وانه ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب
التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب النفسي والوجوب الغيري فهو وجوبه لنفسه نظرا الى حصول الفعل المشترك فيه واستحبابه بملاحظة خصوصيته
اختياره بالنظر الى غيره وانت خبير بما فيه فانه ان اريد بجواز الاجتماع في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح يعني ما يجوز تركه مط فبين
الفساد لوضوح انه ليس مما يجوز تركه كذلك والا لم يتصف بالوجوب التخييري لما عرفت من حصول المنع من ترك كل من الواجبين التخييريين في الجملة فان
كلا منهما مطلوب للامر على وجه المنع من تركه وتركه الا الى ما يقوم مقامه وما اورد عليه من ان ما له بدل ليس بواجب في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب بالحقيقة
هو مفهوم احدهما والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين لتغاير الامرين بكون المندوب مضادا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان
الواجب التخييري هو خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما المراعى اعتبار تعدد تعلق الوجوب بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل
القول فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من
جهتين وهو مع ضعفه كما سيجئ بيانه في محله ايضا خلاف مبنى الكلام اذ المفروض ابتناؤه على امتناعه وما يتراءى من جواز اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري
كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء او الغسل في زمان واحد بالوصفين
المذكورين لكن الحكم الثابت منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري ولا مانع منه كما انه لا مانع
من اجتماع جهتي الوجوب والندب لغيرين فمفاد استحبابه النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا مترتبا رجحانه على مقام الندب الى الوجوب لا
غيره وثبوت شيء لشيء في مرتبة او نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا تقرر عندهم جواز اجتماع النقيضين في المرتبة ومن ذلك
يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين لنفسين ايض الا ترى انه لو نذر اداء نافلة كانت تلك النافلة مندوبة بملاحظة ذاتها فانها لا يقتضي
زيادة على ذلك واجبة من جهة تعلق النذر بها وهي ح غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل لها هو الوجوب لا غير ولا يجري نحو
ما ذكر في المقام حتى يقال باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقواهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع الحكمين اصلا والكلام
هنا انما هو في اجتماع الحكمين دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير المعنى
المصطلح اعني ما يكون فعله راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع عن النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها فقد
يوجب ذلك ان يكون استحبابه اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال لتخيل المانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة الاشكال والظاهر ان احدا لا يقول بالمنع عنه
وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام بوجه اخر ادق بان هنا رجحانا مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحانا غير مانع من النقيض لا بدل له يقوم
مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد ولا يتعين على المكلف
تحصيله وانت خبير بوهن ذلك ايض فان ما ذكر انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزمة للفعل واين ذلك من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو
المقصود اذ من البين انه اذا حصل جهة الوجوب والندب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة الندبية عند الجهة الوجوبية ومع الغض عن ذلك فالجهة
القاضية بالاولوية في المقام انما يفيد اولوية فعل احدهما على فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض لا اولوية فعل احدهما على تركه مع عدم المنع منه مط حتى
يندرج في الندب المصطلح ومجرد عدم بدل للرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف
حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثامنها انهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه

على الوجه الذي

على الوجه الذي قرّر في الواجب المخيّر فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه
المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير بينها لان متعلق النهي ح هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها بحسب
ما ذكر في الواجب المخيّر فيحرم الجميع اذ لو دخل شيء منها في الوجود تحقق القدر المشترك فيه والمفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق بالاختين والام والبنت فانه
انما نهي عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد معين منهما واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل
بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك بالقدر المشترك على مفهوم احدهما لحرما جميعا ضرورة استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل
تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظاهر التفتازاني اختيار ذلك والذي يقتضيه التدبر في المقام ان
يقال ان النهي المتعلق بالطبيعة قد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا فيكون كالنكرة الواقعة في سياق النفي مفيدا لعموم المنع وقد يراد به عدم ادخال
ادخال تلك الطبيعة في الوجود في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بتركه في بعض الافراد كما هو الحال في الامر وسيجيء كون استعمال النهي حقيقة
على الوجهين وان كان ظاهرا فلا يبعد القول بتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الاخر وحينئذ يحتمل اشتراكه برد
احدهما فما ذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الذي
ذكرناه كان ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال ومقتضى ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على نحو ما هو الحال في الواجب
فان تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما قرر بيانه بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما اذ لا مفسدة في الاتيان بكل من
الفعلين المذكورين لو خلي عن ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر غاية الامر ان تلك المصلحة كما
تحصل بفعل احدهما كذا تحصل بفعل الاخر ايضا فيكتفي في حصولها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما المفسدة في الاتيان بهما
وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام ان يتفرع على خصوص كل من الفعلين وخصوص احدهما او مفهوم احدهما الجامع بينهما او الجمع بينهما لا سبيل الى شيء
من الوجوه الثلثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الاخر فتعين الرابع فمقتضى تحريم احد الفعلين على الوجه المذكور تحريم الجمع
بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين والاشياء ما ذكرناه فلا كلام
معهم والظاهر انه لا مجال لتوهم مانع منه ولو ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت والحاصل انه لا ينبغي التامل في
جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان الحاصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين ذينك الامرين من غير ان يتعلق التحريم بكل واحد
منهما تخييرا اما اذا تعلق الامر به فان الحاصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير كما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه الخ الواجب بالنسبة الى
الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص فلا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه بل انما يلحظ نفس الفعل
ويراد ايقاعه من المكلف ح فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور والنذر المطلق
لا اشكال في شيء منهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون المكلف به مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وربما يتوهم جريان الاشكال
الاتي فيه ايضا ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى ما قدر له من الزمان لا يخلو من وجوه ثلثة فانه اما ان يكون الفعل
زائدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص عليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي النهاية انه لا نزاع
فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه كما ورد ان من ادرك ركعة من
الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل او ان ما بعد ذلك الوقت تمام بقية الفعل من وقت مضروب له ملحق بالوقت
المضروب له وكيف كان فهو مندرج في الموقت لاعتبار الوقت فيه في الجملة ولا اشكال ايضا في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح جماعة منهم
الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف عنه وادعاء الاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيرها انه لا نزاع
في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا ذا اجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على اجزاء الوقت
حقيقة بحيث لا يتقدم عليه شيء من اجزائه ولا يتاخر عنه فهو مشكل بل الظاهر امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة وبناء عليه
لا يصح التكليف به فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساواة العرفية دون الحقيقة فلا ينافيه زيادة
الوقت من اوله وآخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود
ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى ظاهر المفيد حسبما
حكاه عنه في ف واشار اليه المص وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير من مخالفينا وهو يومي باطباق الخاصة عليه وقال الفاضل
انه المشهور معللا للجمهور وثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا تحقيق له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية
واستظهره المص من كلام المفيد على ما حكاه عنه لكن ما ذكره الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فانكاره للمطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظاهر وكيف كان
فمنشأ الخلاف في ذلك ما اشرنا اليه في الواجب المخير وقد نبه عليه المص بقوله لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب وستعرف دفعه انشاء الله نعم قوله مختص
بازاء الوقت فسره بعضهم بالجزء الاول الذي يساوي الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساواة العرفية كما اشرنا اليه
فيقال انه لما لم يكن مانع من التاخير نظرا الى انتفاء العقوبة فيه جاز التحديد به على الوجه المذكور وغيره ثم انه قد حكى القول المذكور ايضا عن جماعة
من الاشاعرة وبعض الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور صيرورة الفعل قضاء بالتاخير وقد حكاه في النهاية عن جماعة انتهى

بهذا القول والظاهر انهم لا يقولون اذن بثبوت العقاب والا لم يكن فرق بين الوقت المفروض وغيره مع ان الظاهر قيام الاجماع من الكل على الفرق كما انه نص

النص قوله لكيلا يكون نفلا لا يسقط به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية وبعض في لقب بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المصنف صح

هذا القول بكون اسقاطه الفرض مراعى ببقائه على صفة التكليف ثم يتعلق الوجوب به اصلا حتى يسقط الفرض بما فعله في الاول قوله وان فعل في

الاول وقع مراعى اه اورد عليه بان ما حكم به اولا من اختصاص الوجوب بالآخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضية ذلك وجوب الفعل الواقع

اولا اذا استجمع في الآخر شرائط التكليف فلا يختص الوجوب بالآخر وقد يجاب عنه بوجوه الاول ان مراده باختصاص الوجوب بالآخر ان استحقاق

العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الآخر لوضوح عدم ترتب العقاب على مجرد الترك في الاول والوسط ويؤيده ان ذلك هو التعليل لاختصاص الوجوب بالآخر

فهو انما يوافق المذهب الثاني من كون الفعل الواقع اولا نفلا يسقط به الفرض دون هذا القول فلا يتم به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلامه ولا يندفع مع

به التدافع الملحوظ في الايراد ويمكن ان يقال ان المقصود في الجواب ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب بالترك مطلقا وانما يتفرع استحقاق

العقاب مطلقا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالآخر هو الوجوب الذي يتفرع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشايع في تفسير

وجوبه في الاول مع استجماعه لشرائط التكليف في الآخر هو الوجوب على ما يقتضيه التحقيق في تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف سيما في الفرق في نفسه فان

نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والآخر على نحو واحد فان الترك في الآخر مع الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول

مع الفعل في الآخر لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذم واستحقاق العقاب اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب

بالآخر مع عدم الاتيان به في الاول اذ لو اتى على صفة التكليف في الآخر وانت خبير بوهنه بعيد اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضية

كلامه كون ادراك الوقت الآخر مجامعا لشرائط التكليف كاشفا عن وجوبه في الاول كيف ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد

نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت ومن البين انه لا دخل لعدم اتيان المكلف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدم وجوبه ثالثها انه لما

كان البقاء الى الآخر كاشفا عنده عن وجوبه في الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالآخر بنحو [illegible] تحققه وهذا الوجه وان كان

بعيدا عن ظاهر اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع هذا اذا صرح القائل المذكور باختصاص الوجوب بالآخر حسبما حكاه المصنف موافقا

لما في الاحكام واما ما ذكره في النهاية فهو خال عن ذلك قال عند ذكر قول الكرخي على ما هو المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة

فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى لا اشارة فيه الى

اختصاص الوجوب بالآخر وقد حكاه عنه كذلك في [illegible] ومنية اللبيب وغيرهما من غير اشارة الى حكمه باختصاص الوجوب بالآخر بل جعلوه مقابلا للقول

باختصاص بالآخر وعزى الغزالي في المستصفى القول به الى قوم وكان هناك اضطرابا في تعبيره وقد حكي باضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عند نقل

قوله حيث اسند اليه اختصاص الوجوب بالآخر وكون فعله نفلا في الاول قال وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه الوقت الآخر وهو على الصفة التي

يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم بالوجوب مع تسميته نفلا يكون قد اجزأ عن الواجب وما حكاه عنه اخيرا هو القول الذي ذكره المصنف ثانيا

ويمكن حمله على ارادة الاول فانه لما كان مما يسقط به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المصنف اذ

يصح عنه قوله الا ان يكون القول المنقول هنا لغيره وكيف كان فمع البناء على وقوع الفعل مراعى في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع

ضرورة كون الفعل واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر الوقت مستجمعا للشرائط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة لزوم غير

الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفات المكلفين فجاءة بعد دخول الوقت ولم يتحقق عصيانا في شانه لجواز الترك لا الى بدل وهو

ينافي الوجوب هذا بخلاف ما لو كان على صفات المكلفين في الآخر لعدم جواز تركه اذن في شيء من اجزاء الوقت مطلقا بل انما يجوز تركه الى بدل وهو لا

ينافي الوجوب وبه يعلم ان اعتبار البقاء على صفات المكلفين في الآخر انما هو في غير من ظن الفوات قبل بلوغ الآخر واما بالنسبة اليه فلا ريب في

وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكي عنه قولان آخران احدهما ما حكاه عنه ابو الحسين البصري قال انه اشبه من الحكاية الاولى وهو انه ان ادرك

المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ وثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر

الرازي من ان الصلوة تتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان تفعل او بان يتضيق وقتها ويشارك هذان الوجهان ما مر من الوجه المتقدم في كون ادراك

اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه حسبما فصلناه قوله ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير كلامه هذا كالمشير

اليه بعد ذلك يومي الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال

المتفقة في الحقيقة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل في اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من

الافعال اصالة على الوجه المذكور ففي اي جزء اتى بالفعل فقد اتى بما يجب عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان اتيا بالواجب

اصالة نظرا الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو المراد بقوله ففي اي جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعني انه لما تعلق

الامر بجميع اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به في اي جزء كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كذلك على نحو الواجب

المخير فيندفع بهذا التقرير ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في اول

الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها وجواز تركه في الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافي

الوجوب كما ترى في الواجب المخير وانت خبير بما فيه اذ لا وجه للقول بتعلق الامر اصالة بخصوص كل واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون

في الآخر فلو لم يبق على صفات التكليف

المختلفة

الواجب الموسع

الواجب الموسع واجباً مخيراً على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات التخييرية بمجرد ما ذكر بل الحق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص
ايقاع الفعل في شيء من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل واحد وهو الطبيعة المتعلقة للامر المقيدة بعدم خروجها عن الزمان المفروض وتوضيح
المقام انه اذا تعلق الامر بطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة في اي وقت كان من غير ان يتعلق وجوب بخصوص وقت من الاوقات
فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها في كل
من تلك الاوقات الخاصة واجباً بالاصالة لعدم تعلق الامر بشيء منها وانما هي واجب لتوقف وجوده لامتناع خروج الفعل عن الزمان ولكونه من لوازم
وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضي وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما يجب الخصوصيات المتحدة معها تبعاً على سبيل التخيير لما ذكر ولا يقتضي
ذلك بكون الفعل المقيد بتلك الخصوصية واجباً بالتبع ومن باب المقدمة نظراً الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل وكونها للفعل متحداً مع الخصوصية
بحسب الخارج ضرورة كون المبهم والمتشخص متحدين بحسب الوجود وانما يتعددان في تحليل العقل فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه
على الطبيعة يكون واجباً بالتبع بملاحظة الغيرية والتخيير الحاصل بين افراد الواجب تخيير تبعي حاصل من الجهة المذكورة وهي غير جهة الامر المتعلق اصالة
بالطبيعة المفروضة فتكون كل من تلك الافعال واجباً اصلياً من جهة اتحادها مع الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية
الملحوظة فيها فهي من الجهة الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول بدل عنها ومن الجهة الثانية تخيير المكلف بينها ولا امر يتعلق
بها اصالة من الجهة المذكورة اذا تقرر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في الواجب الموسع غير ان بينهما فرقاً من جهة عدم ملاحظة الزمان هناك
اصلاً وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقتضي تعلق الامر اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات
ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما انه لا يقتضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة متعلقة اصالة بخصوصيات الافراد الخاصة نعم هناك وجوب تبعي
تخييري متعلق بتلك الخصوصيات حسبما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يقال انه لا مانع من تعلق الوجوب
بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة الى ارجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الاحاد بدلاً عن الاخر اذ بعد تعلق الامر بالطبيعة
في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان المضروب له بحيث لا يجوز تركها في جميع ذلك الزمان وان جاز الترك في خصوص المفروض
ابعاضه متخيراً بين اوله ووسطه واخره كيف ومن الواضح جواز تعلق الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييد بزمان فيكون الواجب نفس تلك
الطبيعة ففي اي زمان اوجدها المكلف يكون واجباً نظراً الى حصول الطبيعة به وكذا الحال في الموسع بل هو اوضح منه لاشتماله على التقييد
الوجوب فيه بالزمان المعين بحيث لا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه ففيه تضيق لذاتها اتحاد الواجب لا توسع فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة وتوسعة
الفعل بجواز الترك في خصوص ابعاض ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها لما تقرر من عدم تعلق الوجوب
المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصية المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وذلك لا يقتضي
تعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها نعم يتصف تلك الخصوصيات بالوجوب اتصافاً عرضياً نظراً الى اتحادها مع الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب
من احدها بل ربما يتصف بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة لحصول الواجب نظراً الى توقف ايجاد الطبيعة على حصولها معها وفيه نظر
يجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على اي من الوجهين المذكورين بما نحن فيه فان الكلام في الوجوب الاصلي التعيني
المتعلق بالطبيعة ولا يعقل جواز تركه ولا تخيير كما عرفت واذ تبين ان جواز ترك كل من الافراد غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا
جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع من تعلق الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من الخصوصيات التي تتقيد بها
الفعل كالمكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك الخصوصيات فان الفعل لا يخلو من احد تلك القيود اذ لا يكون بعد وجوب خصوص
واحد منها على التعيين مانعاً من تعلق الوجوب بالطبيعة فيتخير المكلف بين الاتيان بواحد من تلك الخصوصيات من غير تامل لاحد ولا اشكال
فكذا الحال في المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق
خاص او بالة مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز تركه لا ينافي جواز ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب
الماخوذة في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير اخر وجوب اصل الفعل عيناً وعدم جواز تركه من دون تخيير فيه لا ينافي التخيير الحاصل
ولا ينافيه والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في تادية الواجب لا في اصله وان الواجب نفس الطبيعة المطلقة ولا يجوز تركها ولا بدل له
الا ان اداء ذلك الواجب يحصل بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه هي المطلوبة تبعاً على النحو
المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها والاشكال المذكور في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التميز بين الحالين قوله وهل
يجب البدل وهو العزم اه لا اشكال عند القائلين بحصول التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تاخير الموسع عن اول الوقت ووسطه كما انه
لا اشكال في تعيين الاتيان بنفس الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت الاخير فقيل بعدم
جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت الا الى بدل يقوم مقامه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل
وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مرت الاشارة اليه مذهب وسيجيء تفصيل القول فيه في قوله وتبعه السيد ابو المكارم
وقد اختار ذلك شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزاه الفاضل الجواد الى اكثر اصحابنا واضطرب كلام
في بيان ما يقع العزم المذكور بدلاً عنه فظاهر السيد المرتضى ان العزم المذكور انما يقع بدلاً عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل قاضياً بسقوط

المبدل وذلك ان الابدال في الشرع على وجهين فمنها ما يسقط المبدل لحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل فانه مع كونه
بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور
موقعها فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا
من خصوص الايقاعات دون نفس الفعل ويحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم والخصوصيات المنضمة الى نفس الفعل
ايجاده في خصوص الازمنة المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقول بكون العزم جزء من البدل وان بدل الفعل في اول
الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى اخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه
كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد فظاهر الوضوح لقضاء البديهة بوقوع مقام المبدل وقيامه مقامه في معنى سقوطه بفعله
ليس التيمم بدلا عن الوضوء مع حتى يسقط بفعله وانما هو بدل منه في حال الاضطرار وقائم مقامه ومن البين انه لا وجوب للوضوء ولو سلم
عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف مخيرا في الاتيان باحد
الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح قيامه مقام ذلك الفعل الخاص كما عرفت وذلك
قاض بعدم سقوط الواجب لظهور كون الاتيان بالبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هنا في التكليف بل ليس المكلف به الا
اداء الفعل مرة والمفروض قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا
يكون العزم بدلا عن الفعل الواجب اذ المفروض كونه بدلا من الخصوصيات المغايرة لم يكن نفس الواجب مخيرا بين الفعل والبدل ومعه يبقى الشبهة القائمة
ببدلية العزم على حالها فلا يكون التزام بدلية العزم على الوجه المذكور نافعا في المقام ومعه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور
واما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه اذا حصل الفعل في ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل
من غير حاجة الى ضم العزم مضافا الى بعده جدا من ظاهر الادلة الظاهرة كون الواجب نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المأمور به تارة وبعضا
منه اخرى والذي ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما يتعلق بالفعل والاخر بالعزم بالفورية لما
في تحصيل ثمرة الاخر والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه
فيما بعد ذلك يعني انه يجب عليه البدار الى الفعل ما لم يأت به او العزم على الاتيان به فيما بعده ومقتضى ذلك وجوب المبادرة الى الفعل على الوجه
المذكور في اول وقت الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا فيحصل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفات شتى
بالنسبة الى المنسية اليه فيتعدد بحسب تخلفات العقوبة وح لا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم ايضا خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شيء
من التكليفين اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما ثبت ذلك عن جواز التاخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هنا كذلك فانه لا يجوز تاخيره عن
اول ازمنة الامكان وكذا ثانيها وثالثها مط الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وكذلك كان في انقضائه عن البدل على ما هو
مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكروه من بدلية العزم قوله والاكثر اه عزى القول الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في المنية الى اكثر المحققين
وقال ايضا انه اطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا عند قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت اه قد اشار الى هذه جماعة من
الخاصة والعامة من الخاصة الشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية وغيرها والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد
الفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافات في تقريره لا طائل في ذكره و
محصل الاحتجاج ان التوقيت الوارد في الادلة فانه لا شك في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل وغاية ما يتخيل فيه وجوه ثلثة احدها انما
الفعل بمقدار ما يضرب له من الوقت فينطبق عليه ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان
يقدم عليه او يؤخره عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع فيتعين الثالث وهو المدعى احتمال اختصاصه باول الوقت واخره مع خروجه عن ما
العبادة على ما هو المناط في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لاختصاصه به حسب ما قرروه وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة العقل
على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف وهنه فالظ انه حجة شرعية لا داعي الى العدول عنه فالاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة
المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت من اوله واخره والا فمجرد ظهور الامر في الشريعة في التوسعة وشمول
اجزاء الوقت في تادية الواجب مما لا مجال للخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص الى ذلك حتى يتم الاحتجاج
بل هو العمدة في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقصى ما يفيده العقل هو وجوب الاتيان بالطبيعة في المدة المفروضة
من غير اشعار لها بخصوص التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره ويجري
ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجوا بها حسبما نشير اليها قوله وليس في الامر تعرض لتخصيصه اه يريد بذلك نفي اختصاصه ببعض اجزائه
المعينة فانه اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم في الوجدان وبالاتفاق كان قضية الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور البطلان في
الوجهين المتقدمين حصول الامتثال باداءه في اي جزء شاء قوله بل الظاهر نفي التخصيص اه يومي دعوى عدم دلالته على التخصيص الى دلالته على
عدمه فيتم الاحتجاج ح من وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا لعدم قيام دليل عليه في ظاهر اللفظ ولا من الخارج
بل ظاهر اللفظ ما يفيده اللفظ من مساواة الاجزاء حسبما ادعاه انه يمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظاهر البيان قوله ايضا لو كان الوجوب مختصا اه

قد اشار الى

قد اشار الى هذه الحجة في بحث ويرد عليه ان ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت بالآخر ممنوع لامكان كونه نفلاً يسقط به الفرض كما ذهب
كما ذهب اليه القائل به وما ذكره من لزوم كونه قاضياً على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح لفساد اليقين ودعوى الاجماع على فساده ثم كيف القائل به قد
يلتزم بذلك الا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره تتمة من الدليل
الاول فيكون قوله وايضاً آه وجهاً آخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول والآخر فيكون قد استند في ابطاله الى دعوى الظهور وكون
التخصيص باحدهما تحكماً باطلاً وثانياً الى المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه باحد الوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال
مع بقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء باعثاً على ترتب العصيان لكونه قضاء عمداً اخذاً بظاهر ما يقتضيه اللفظ من تعين الاتيان به في تمامه الدليل
وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وقضى بالخروج عما يقتضيه ظاهر اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا
ذكره الفاضل المدقق في تعليقاته على الكتاب انت خبير بما فيه اذ لا يتعلق محصل من العبارة اذ ليس فيها ما يفيد كون المقصد ابطال دلالة اللفظ
عليه وظاهر التبادل صريحها هو نفي اختصاص الوجوب بجزء معين حسب ما يذهب اليه اهل الخصوص وليس المراد العلاوة لجعل ذلك الثاني حجة
مستقلة على المقصد بحيث لا مجال في كلامه لاحتمال المذكور واما ثانياً فبأن مجرد دلالة اللفظ على اختصاص الوجوب بالاول والاخر لو فرض لا
يجامع التوهم دلالة اللفظ عليه ولذا قطع به في الحجة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون الحكم بالاختصاص تحكماً باطلاً فليس مستنده في ابطال
دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكماً كما ذكره المدقق بل الامر بالعكس كيف واثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه
تحكماً غير معقول فانه انما يكون تحكماً اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريبات ان الفاضل المدقق قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون المنافي تقييد
الامر بجزء مخصوص عن ظاهره وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه المذكور
واما ثانياً فبان الايراد المتقدم جار بالنسبة الى التقرير المذكور ايضاً فانه اريد بقوله وهو خلاف الاجماع انه على تقدير التقديم يكون قضاء
العصيان خلاف الاجماع فالملازمة وبطلان التالي ثم وان اريد به انه ظاهر الامر كذلك خلاف الاجماع فالملازمة في الثاني مسلمة لكن بطلان
التالي ثم اذ لا مانع من القول بانه ظاهره كذلك الا انه قد قضى الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه اذ لا ريب في جواز التقديم
وعدم ثبوت العقاب في التاخير هذا وقد يستدل ايضاً للقول المذكور بوجوه اخر احدها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا
الثوب في هذا الشهر ولا تؤخره عن ذلك الوقت وفي اي وقت تأتي به من ذلك الشهر فقد امتثلت امري ولو اخرته عنه عصيتني وهذا هو معنى الواجب
الموسع اذ لا يعقل كون الايجاب مضيقاً ولا عدم ايجابه على العبد شيئاً وقد يقال ان التكليف المذكور يحمل الى ارادة وجوب الفعل على سبيل التضييق
في اخر اوقات الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطاً للتكليف به في الاخر غاية الامر انه خلاف ظاهر الاطلاق ولا كلام للخصم
في الخروج عن هذا الاطلاق وانما الزم مما زعمه من حكم العقل بتبع الفعل عن ذلك فيرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالظاهر اختلفا
في ظاهر التقرير ثانيها انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة
بجزء من الزمان دون آخر ففي اي جزء اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة ولو اخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز
ان يحكم الشرع بتضييقه وايجابه في جزء معين من اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولا ان يترك الامر به لما فيه من تفويت المصلحة
اللازمة فلا مناص عن ايجابه على المكلف على نحو المصلحة المفروضة فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكليف
على النحو المفروض في الواجبات الشرعية مما يكون الشأن فيه ذلك قطعاً بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور
فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى آخره او انه يختص الوجوب بالاول والاخر ويكون اتيانه في الباقي قائماً مقامه فمجرد التمثيل بما
تخلو من الوجوه الدالة عليه بمجرد تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى احراز تلك المصلحة باداء الفعل فيه لا يقضي باتصاف
الفعل في تمام الوقت بالوجوب فاللازم في الوجه المذكور كسابقه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة القاضية ببطلان ما زعمه الخصم من الوجه
القاضي باختصاص الوجوب ببعض اجزاء ذلك الوقت ثالثها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير فقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال على
سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد والشيخ ره في عدة من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد ويستفاد ذلك من كلام القزويني
جوابه عن حجة الخصم لكن ظاهر كلامه يفيد تعلق الوجوب بخصوص كل زمان من تلك الازمنة تخييراً على وجه الاشتراك وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم
الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه حصول التخيير على وجه يمكن تنزيل كلام الجماعة عليه وتحصيل الكلام انه ان لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة
المطلقة المعينة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز تركها في الحد المفروض من الزمان مطلقاً من غير توقف قيام بدل مقامه فلا شبهة في تحقق معنى
الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظنا بتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء من اجزاء تلك الزمان افاد التخيير بين تلك الاجزاء الواقعة في تلك الازمنة لرجوع
الى نحو من الواجب المخير ويأتي في دفعه ما ذكرنا هنا لئلا يتوهم انه مقتضى ظاهر اللفظ فان تناول الامر بالفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه
وآخره من غير فرق اصلاً فالترجيح بينها بجعل بعضها متعلقاً للوجوب دون الآخر تكلف وانت خبير بان مرجع الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المص
ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه فان الخصم انما يجوز عن ذلك لدعواه قيام الدليل على خلافه فالشأن في دفع المانع لا في اثبات المقتضي ليستند
فيه الى الوجه المذكور خامسها انه لو اتى به في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزياً اجماعاً حاصلاً للامتثال من غير ان يترتب عليه عقاب انما يكون
كذلك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه قائماً مقام ايقاعه في غيره وهو معنى التوسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما ذكر من الوجوه على حجة

صحتها انما يفيد جواز التوسعة في الواجب فما كون التوسعة على الوجه الذي ادّعاه المص من الرجوع الى الواجب المخيّر فتمام الكلام فيه فلا دلالة لشيء منها عليه ثم لا
تقول ان الامر يرد بالفعل الى آخره فيتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر حيث ان ظاهره في الوجوب التعيني دون التخييري حسبما عرفت الوجه فيه
في محلّه وثانيهما انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة صيغة الامر على وجوب العزم ولم يقم على وجوبه دليل آخر من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فا
فالاصل يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يشكل في الاستدلال لذلك بقضية الاول ان البدلية قاضية بها وانه للبدل في الحكم وقيامه مقامه من البيّن
انه لو اتى بمبدله اعني الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايضا كذلك ولا قائل به واورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن
الفعل في اول الوقت مثلا فيكون قائما مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات وبذلك يتم انه اذا قام مقام الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف في
باقي الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان بالفعل الا مرة على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار
شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجة المذكورة حيث قال ان العزم بدل عن الفعل في كل جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب
الثاني الآتي فيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد العزم بدلا عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بدل عنه
والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرّت
الاشارة اليه وفيه ما مرّ مرارا من مخالفته لكلام القوم من الاكتفاء ببدلية الفعل الآتي من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا اتى جعله جزءا من
البدل حتى يكون تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه رابعها انه ليس العزم بدلا
من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه المخيّر بين تقديمه وبين العزم على اتيانه فيما بعد نظرا الى ذلك لعلاقة في بيّنه وبين ان المفروض وجوب
الفعل على سبيل التوسعة فلا يجب التقديم حتى يجب العزم بدلا عنه وبذلك يظهر ان مرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل
المذكور اعني نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل
وفيه ما لا يسلم من جواز التأخير في الموسّع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقا كيف ومن البيّن ان هؤلاء الجماعة لا يجوّزون التأخير من دونه الثاني ان
القائل ببدلية العزم يقول بوجوبه في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية
فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واحدا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك اجيب عنه بان
العزم اولا انما يكون بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به مبدله والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني فيسقط به وهكذا وبعد فحص ما عرفت من انه لا تكرار
هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قضى بسقوط التكليف اساسا فالحق في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين
ويجعل التكليف الثاني منهما الى تكاليف على التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها لو لم ينتف موضوع ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل ويسقط
التكليف به ويحضر الامر في التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا من الفورية في اصل الفعل اذ من خالف من البدء
فيجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب الفور على الوجه المذكور لا بدّ فيه حدّ الواجب نعم لو لم يكن هناك بدل من الفور وكان الاقدام عليه
واجبا الكفى بمعنى ذلك حسبما مرّت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل
عنها فالاشكال على حاله ويمكن دفعه بان مفاد وجوب اداء الفعل فورا ومفاد بدلية العزم للفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فورا والعزم على اداء
في الثاني والثالث فيكون اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي زعمه القائل فلا ينافيه عدم كون العزم ... عن مطلق الفعل اذ ليس
مقصود القائل المذكور الا دفع ما يتوهم من عدم تعين الفعل الواقع اولا وثانيا مثلا بالوجوب نظرا الى جواز تركه بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو
ملحوظ في المقام مع الغض عن ذلك فالمقصود بذلك دفع الفعل في الواجب الموسّع فعلى ذلك جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في ادراجه
في حدّ الواجب وانفصاله عن المندوب اذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل
مع ترك العزم لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم وجواز ترك نفس الفعل من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعده
بفوات ذلك مما لا يجوز تركه في الجملة هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد
الى ان يأتي المكلف بالفعل وكان العزم على اداء ذلك الفعل واجبا واحدا يقوم مقام الواجب المذكور وعندهم يستمر باستمراره حتى انه لا يجب عليه تجديد
العزم في كل آن بل العزم مرة كاف على اداء الفعل كاف بالنسبة الى الازمنة اللاحقة ما لم يتردد فيه او يتوقف عنه كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة
وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث قال الذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة
كانسحاب النية على العبادات الطويلة مع عزوبها هذا وقد ذكر المص في الحاشية بعد ما اشار الى الحجتين المذكورتين انه انما يدل عليهما لما هو التحقيق من
ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الفعل الوقت والبدل هو ايقاعات
العزم فيها في الجزء الاخير فكل واحد منها متعدد وكل مبدل فيأتي به بدله وانت خبير بما فيه كما مرّت الاشارة اليه وبيّنه ان ايقاع الفعل في الاول تمام متعلق
التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدلية وبقاء التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل وان كانت متعددة لكن لا يجب
الاتيان بها جميع بل يكفي ايقاع واحد منها فكيف يتحقق وجوب المتعدد وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على
سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك في تحليل الفعل حسبما قدمنا الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل
كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها وضعفه ظاهر لمنع كون ذلك من احكام البدل لوضوح انقسام الابدال الى الاختيارية والاضطرارية وقد اشار

مرفوع جواب الاول

مرفوع الثاني

الثالث

في زمان جماعة

الى ذلك جماعة منهم السيد الداماد فقد في التاسع ان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح
وهو منظور اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن المندوب الخ قد عرفت مما بيناه انه ان افعال القلوب ولم يعهد ان المتصف بالوجوب الموسع انما هو مطلق
الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له وليس تركه في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ايضا
تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب
من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث خصوصية الحاصلة فيه كما هو الشان في سائر افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من
حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها الا من جهة الخصوصية الماخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من الافراد واختيار الاخر اذا عرفت ذلك ان الجهتين المذكورتين
فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول المهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى الخصوصية الحاصلة معه وانما ينافيه جواز ترك المهية لو لوحظت على الوجه
الذي يتعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بنقض الفاعل المندوب واما اذا لم يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن
المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد اذ جواز ترك الفعل من جهة لا ينافي
جواز تركه بحسب الواقع مط فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين ولا مانع منه اصلا كما لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق
بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الفرد بذلك الاعتبار عين وجوب الطبيعة واذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز
تركها كما قررناه لم يحصل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد بالنظر الى الخصوصية الملحوظة معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول
غاية الامر جواز ترك اداء الطبيعة بذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة المفروضة من حيث اطلاقها متعلقة
للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بملاحظة الاعتبار مما لا يجوز تركه مط ومن حيث تقييدها بخصوصيات الافراد متصفة بالوجوب التخييري
التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور المغاير له بحسب الاعتبار كما قررناه فالانفصال عن المندوب بالملاحظة المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو
اتى باحدهما اجزاه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقضي بتعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل
التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول
او يكون سقوط الثاني مترتبا على الفعل الاول بفعل الاول يجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان به الا ترى انه لو ترك الزوج طلاق
زوجته والانفاق عليها عصى ولو اتى باحد الامرين اجزا وكذا الحال في التخيير بين السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء ارتفاع الاثم
وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى
باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم
قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة الخ يمكن تقرير الجواب المذكور تارة معارضة
واخرى بذلك اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين
وليس كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع وان يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بخصوصه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه
على سبيل التخيير حسب ما مرت الاشارة اليه ويمكن ان يقرر كل من الوجهين معارضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة
وقد يومي اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرر تلك منعا ويكون كل من الوجهين الوجه الاول والثاني سند المنع وقد يقرر الاول معارضة والثاني
منعا وهو ابعد الوجوه وقد يستظهر ذلك من قوله ليس لكون المكلف الخ لاشعاره بمنع حصول التخيير بين الامرين وهو كما ترى ابعد ظهوره في ذلك المنع
اصلا بل مقصوده نفي ذلك ليندفع به ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان الخ ان اريد به انه لازم من لوازم الايمان تابع
لحصوله فضعفه ظاهر لوضوح ان نفس الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح
تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه ما ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد انه وجوب من الاحكام التابعة
للايمان فليس هنالك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين
بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف به ولا بغيره وقد يقال
ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف ان يعزم على كل فعل يعتقد امر المولى به والا لم يكن مطيعا له
في حكم العقل مط او مع تحقق عدم الامتثال وهو لازم لعقد قصد الامتثال بعد التفطن على ما ظن وبهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد
وجوب الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار غالبا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك منع كل من المقدمتين
المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومنع تبديله بحرمة العزم على الحرام ممنوع ايضا قد يختص القول
بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء وله ان العبد ولو كان عازما على فعله بعد عاصيا في العرف وذمه العقلاء
ولو قبل مضي اجزاء الوقت ولذا لو مات فجاة صح عقوبته وفيه ان ذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضا ما
عرفت واستحقاق العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لصدق كونه تاركا للواجب عمدا لا لمجرد تلك ترك العزم هذا وقد يستدل ايضا على
بدلية العزم بوجه اخر وهو انه لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه
قبل دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه كذلك بعد دخوله فيتساويا وقد اشار الى ذلك في الزبدة وشرحها وضعفه ظاهر فانه ان اريد تساويهما في

من كل وجه فهو واضح الفساد ضرورة ان الاتيان به قبل دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصد به امتثال التكليف المفروض بخلافه بعد دخول
الوقت وان زيد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به فلا ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول فلا وجه لعده دليلا آخر يرد عليه
ما يرد على الوجه المذكور وقد يدعى الاجماع على المسألة لما عرفت من عبارة السيد وهو موهون جدا اذ لا دلالة فيها على ذلك على فرض دلالتها
فالخلاف في المسألة كما هو مشهور المتأخرة قائم على خلافه فدعوى الاجماع في مثلها موهون جدا غير صالح للاعتماد عليها قوله لا دائما الخ بل المشهور
ترك الواجب اه يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المذكورين اما التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو
مناف للوجوب لاقتضائه جواز التأخير باستلزام الاثم مع الموت فجأة في اثناء الوقت فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقا المنافي للوجوب كان هذا الوجه
او نوبط العبارة وانت خبير بان الوجه المذكور لو تم في العبارة في الجملة فلا يتم على القول ببدلية العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز
التفصيلة في الوقت مع استيفاء بدلية العزم فاقتنع ببدلية العزم اذ ندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد الى الوجه المذكور في اثبات
كل من المذهب المذكور الا بعد ابطال الآخر قوله لما احتج عن الحجة اه ان اريد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب عند تحقق الامتثال بالامر في
الاول فمسلم لكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا يسقط به الفرض حسبما مر بيانه
ولا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيئ وقت الوجوب لعدم بقاء الامر لحصول التوسعة في وقت لا دليل في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلا
ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليها مطلقا وان اريد به عدم الخروج عن عهدة التكليف بما ذكر في الاول مطلقا فهو ممنوع والسند ظاهر مما مر قوله وهو
بظاهره كما تقدمت الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار يدعي الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتأخير لكن قد عرفت ان القدر المسلم انتفاء
العقوبة مع التأخير ولو من جهة عفوه بالامر واما عدم جواز التأخير في الجملة فبطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصى بتأخيره اه ان اراد بالعصيان
مجرد مخالفة الامر الايجابي وان لم يترتب عليه عقوبة فقيام الاجماع على بطلان التالي ثم لديها الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه
العقاب فالملازمة ممنوعة فان ذلك من لوازم الواجب المضيق بمعناه المعروف واما الواجب الموسع فلا يترتب على تأخيره عقوبة وان كان تعلق بما
يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده في حصول العفو هنا مع التأخير الى مدة معينة بخلاف غيره من الواجبات
قوله ويتوجه منع الملازمة لما توهم المستدل كون جواز الترك منافيا للوجوب مطلقا زعم ان وجوب الفعل في اول الوقت قاض بعدم جواز تركه
فيه اعني تأخيره عنه والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان منع الفضيلة في الوقت فاذا
لم يكن واجبا في الاول تعين وجوبه في الآخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخير على ما هو
الحال في المقام نعم لو جاز تركه مطلقا لنافى الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير اه هذا كالتصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب
الموسع في الحقيقة واجبا مخيرا وقد عرفت بعده ولذا لا ما في بالتزامه وينبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب في ان الواجب الموسع يتضيق
بظن الفوات مع التأخير بمعنى انه يتعين الاتيان به ولا يجوز للمكلف تأخيره عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة
من دون ظهور خلاف فيه بل نص الاتفاق عليه جماعة منهم الفاضل الجواد والفاضل الصالح والآمدي والحاجبي واحتج عليه بعد الاتفاق
عليه حسبما ذكر بان لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ مع جواز التأخير حينئذ يلزم جواز تركه لو لم يدرك الغالب وهو ما ذكره من
التزم بعض انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مطلقا ومن البين خلافه لعدم جواز تركه على تقدير القطع بالفوات وفي صورة
ضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين المندوب لما عرفت من ان الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة الثاني ان التكليف مما قد
دار مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع مطلقا سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع
الصرف ومنها انه من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت ورود عن صاحب الشريعة ولا وجه للاتكال عليه الثالث انه مع ظن الفوات بالتأخير لا يمكن
ان يتحقق منه العزم على الفعل في الآخر فاذا ترك الفعل حينئذ كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا فيتعين عليه الاتيان بالفعل وفيه بعد
تسليم امتناع حصول العزم حينئذ انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حينئذ حكما قطعيا بعدم جواز التأخير
ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب اتباعه وفيه انه ليس ذلك من الضروريات ولا على الوجه البين ونحوهما حتى يدعى الضرورة فيه فلا بد من بيان الوجه
في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب الفعل على المكلف
والزام المكلف اياه قاض عرفا بتعين الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التأخير وحصول الترك بل ثبتها وثاني ان اداء مطلوب الامر مرضا
تقسيم لعلمه الفرد ولو مع خطاء ظنه لا يرى انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم مثلا وانفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التأخير فتعمد التأخير ثم لم يمكن
من الاتيان به عد عاصيا مفوتا للمطلوب مولاه ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وحكمه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز
للمكلف تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به تحصيلا للمطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التأخير وكما ان
اليقين بالاشتغال حينئذ يقتضي تحصيل اليقين بالفراغ والاداء بفعله معرضا كذا يقتضي تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف
عند حصول الترك مطلقا ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تأخيره عنه بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشك في الاداء مع
التأخير كما سنشير اليه اذ قضية ما ذكرناه من الاحتياط في التحصيل حينئذ حصول الترك لولا ان يقوم دليل على لعذر المكلف فيه جواز
التأخير كما يأتي الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعم صورة ظن الفوات وكما لم

العقل بجواز

العقل بجواز التأخير للفعل او قضية حكم العقل به لاصالة ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها سواء الموسعات
الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظ انه انما الخلاف في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب ظن تضيق الوقت
فوا ترمع التأخير فالظ وجوب التعجيل ايضا لتعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت سيما اذا لم يمكن استعلام الحال الظهور الفوات
مع التأخير ولو اخر فلم نعلم فوات الوقت بنى على الاداء لما ذكره من الاستصحاب فلا عبرة بالظن بالفوات مع وان اكتفى به في الحكم بدخول
الوقت في بعض الصور ح فيمكن الحكم باداء الظهر مع جواز اداء العصر ابتداء لاجل الاخ عن بعد دخول نقضا ما دل على الاكتفاء بالظن في
الدخول بقضائه به في الحكم بالخروج ايض وفيه تامل وان لم يحل عن قرب بينهما انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب ح فلم يتمكن من فعله فهو
كمتعمد الترك واما اذا اخره فانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا
بالتأخير الظ ذلك بل هو مما لا ينبغي التأمل فيه لما عرفت من وجوب المبادرة اذا امر ان على الفعل فيكون بمخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وفي النهاية في
تر في المسألة الاتية دعوى الاجماع عليه كما مر والظ اذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد من تي في نه منع
ذلك في دفع حجة القاضي في المسألة الاتية حيث نقل عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن
اذ بعد تسليم تحقق التضييق وتعين الاتيان بالفعل كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكانه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل
الواجب وعدم ترتب العقوبة على تلك المعصية كيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكانه ذكر ذلك لما في مقام الرد لا اعتقادا له الا
فالمنصوص بقي كلامه في موضع اخر تحقق العصيان واختار بعض افاضل المتأخرين عدم العصيان مطلقا لان وجوب توصلي من باب المقدمة كالصلوة
الى الجوانب الاربع وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب وهو
كما ترى اذ لو اراد بذلك المنع من وجوب التعجيل المذكور ووجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو واضح الفساد اذ المفروض تسليمه الوجوب في المقام وتضيق
الواجب عنده من جهة الظن المفروض وان اراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة بنفسها ففيه ان حصول العصيان غير منوط بترتب العقوبة
ولو سلم ملازمته لاستحقاق العقوبة فليس استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب نظرا الى اداء تركها الى تركه
كما مر الكلام فيه وهو كاف في حصول العصيان في المقام فان قلنا ان المفروض في المقام اداء تركها الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه
عليه العقوبة من جهة الاداء ايض قلت من البين ان وجوب التعجيل في الفعل ح ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصوله من دونه
ضرورة عدم امكان حصول الواجب دون مقدمته والا لم يكن مقدمة له بل انما يجب ذلك من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف
حيث ان الواجب عليه العلم بعدم الاقدام على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل ح حسبما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في
المقام قطعا سواء انكشف الخلاف ولا وترك الاتيان بالفعل ح مؤد اليه يقينا والحاصل ان التجري على ترك الواجب وفعل الحرام محرم ويتوقف
الاحتراز عنه على التعجيل في الفعل في المقام كما انه يتوقف على الصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي المرئيين عند الاشتباه فلو قصر في ذلك لمنع
الفعل في المقام او الاقتصار على الصلوة الى الجهة الواحدة او وطي واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وان انكشف خلاف
ظنه في المقام او تبين بعد ذلك مصادفة ما فعله للجهة اتفاقا او كون الموطوءة هي زوجته اذ قضية ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف
المتعلق بنفس الفعل واما بالنسبة الى التكليف بتحصيل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان بعدم الاقدام على ترك
الواجب وفعل الحرام فلا اذ من البين عدم حصول الواجب المذكور واستحقاق العقوبة انما هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة بنفسها كيف ومن
البين ان تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة انما هو من قبيل مقدمة العلم دون مقدمة نفس الواجب وترتب العقاب على
ترك المقدمة المفروضة انما هو من جهة عدم حصول الواجب الذي هو العلم فكذا الحال في المقام وانكشاف التمكن من اداء الواجب بعد ذلك غير قاض
بانتفاء الاثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل به فترتب العقاب على ترك المقدمة في المقام انما هو من جهة ادائه الى ترك
الواجب المذكور والاقدام على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظ ثالثها انه لو ظهر كذب ظنه فاتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون
مؤديا او قاضيا فيه خلاف والمعروف هو الاول بل الظ اطباق علمائنا عليه اذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف فيه محكي عن القاضي ابي بكر من
العامة فقد اختار كونه قاضيا والحق هو الاول والوجه فيه واضح نظرا الى وقوعه في الوقت المقدر له شرعا ووجوب التعجيل فيه عند ظن الفوات انما
كان من جهة الاحتياط لعدم تفويت الواجب ما ثم لا من جهة كون ذلك هو زمن الموظف له وتوضيح ذلك ان وقت الموسع الموقت محدود واقعا بحدا
بالاول امرين من الحد المعين من الوقت وما ينتهي اليه التمكن من الفعل فيه ويحصل فيه في الواقع بين الامرين ويكون السابق منهما هو حده
الذي ينتهي الوقت اليه وانما تعين عليه الفعل عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحد بالنسبة اليه هو الثاني فلما تبين الخلاف ظهر كون
الحد هو الاول فكان اداء هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان بقاء المكلف الى اخر الوقت وتمكنه من الفعل الى الاخر مما لا ربط
له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال فانه من الامور الوضعية لا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الامر ان لا يكون
مكلفا بالفعل في اوقات العجز ولذا لو لم يتمكن من الفعل في اثناء الوقت لم يكن التوقيت مستعصيا متميزا على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد
الفعل بالزمان الخاص وتحديد ايقاعه بالحد المعين من الزمان وقضية ذلك انه لو اتى به المكلف في الزمان المفروض كان اداء وكان واجبا مرة
لانه متى على تقدير انتفاء شرائط التكليف ولا ينافي ذلك انه مع صدوره منه في بعض اجزاء الوقت كان تقييد الفعل بايقاعه في مكان ممتنع

العمل بالظن الذي
وبعدنا اصليا
سواء ... نصافق
... بعد ذلك

على البحث

البعض ك

محدود اذا لم يتمكن المكلف من ايقاعه في بعض اجزائه لا يقضي بتحليل ذلك الفعل بخصوص المقدور عليه بل البعض الممكن المعين له لا جميع ذلك الزمان
الكلف لا يفيد الا على دائرة في البعض منه فيجب عليه اتيانه المقدور وكذا الواجب في المقام على تمكن المكلف من ادائه في بعض اجزاء الوقت
سواء اداه في البعض المقدور من غير لزوم توقيت اخر للفعل فان قلت ثمرة ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن
بالوجوب معه لا وجه لاتصافه اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل في اصل الشريعة مقيدا بجميع الوقت
المتسع وهي تتبع توقيت الفعل بالزمان المفروض وتعيينه لذلك الوقت زمانا للاداء بحيث لو اتى به في اوله او وسطه او اخره كان اداء له في الوقت
الموظف وهو كما ذكرنا حكم وضعي لا يختلف الحال فيه بين اشتماله على شرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه غاية الامر انه مع عدم تمكنه منه في بعض
اجزاء الوقت يتعين عليه الاتيان به في الباقي اذا علم وظن ذلك نظير المخير اذا تمكن من واحد منها ولم يتمكن من الباقي فانه يتعين عليه الاتيان
بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق به في اصل الشريعة تخييريا فههنا ايضا وجوب للفعل في اصل الشريعة في جميع ذلك الوقت بحيث لو اتى به في اي جزء من
اجزائه كان مؤديا للاداء في وقته الموظف لولا حصول مانع من تعلق التكليف به ووجوب للفعل بالنسبة الى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ووجوب له
متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقده تمكنه من الفعل وعدمه ولكنها لا حكم ظاهري يختلف بحسب معتقد المكلف على ما هو الحال في المقام حيث ظن اختلاف
عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التأخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على نحو ما انكشف له
ومبنى كلام القاضي على ملاحظة الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديدا واقعيا والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه بحسب
اختلاف الاعتقاد الا انه يجب عليه الجري في الثاني بعد ظهور الحال عنده حسب ما مر وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول
ظاهريا ما قررناه دون ما زعمه والاول هو حكم المقرر في اصل الشريعة وتعلقه بالمكلف واقعا او ظاهرا موقوف على اجتماع شرائطه وعليه مبنى
التوقيت والجواب الذي اخترناه في المقام مبني على ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت بجميعه وقتا موظفا لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف
من ادائه في بعض اجزائه او زعم عدم تمكنه منه فلو انكشف له خلافه فاتى به فيه فاضي بكونه قاضيا مع ادائه له في الوقت المقرر كيف ولو اعتقد
عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين عليه الاخر في ظاهر التكليف على النحو المفروض في المقام ولو انكشف خطاؤه في ذلك مثل الاتيان به فتمكن
من الاخر لم يرتفع عنه التخيير الثابت له باصل الشرع من جهة تعين الاخر عليه بالعارض فكذا الحال في المقام اذ لا يعقل فرق بين المقامين كما لا يخفى ولا
فرق في ذلك بين الموسع الموقت وغيره واطلاق الامر في الثاني يقضي بذلك ايضا فحينئذ القاضي على كونه قاضيا تعين ذلك الوقت للفعل من حصول
الظن المفروض وعدم جواز التأخير عنه فلا توسعة في الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اخر عنه كان قضاء اذ ليس مفاده الا ايقاع الفعل خارجا
عن الوقت المعين له شرعا وضعفه ظ بعد ما قررناه اذ غاية الامر تضييق الوجوب بالعارض لمجرد ظن المكلف لا يقضي بخروج الوقت المقرر شرعا عن كونه وقتا
سيما بعد ظهور خطائه في ظنه وكذا الحال لنص القاضي بكونه وقتا بدل عليه ولا دليل على تقييده وكون حصول التضييق من جهة الظن الغا
لاضيا به ازل الدعوى وقضية الاصل عدمه مع ما عرفت من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع صدق الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت
خارجا عن التوقيت فانه الامر ان لا يتمكن المكلف من الاتيان بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعي حسب ما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف
المذكور في المقام الا في نية الاداء والقضاء لو قيل بوجوب تعيين ذلك وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء
على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة فيه جواز تأخير الفعل عن الوقت الموظف بناء على القضاء … لكونه قضاء في الجميع فلا اختصاص
له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسدا اذ الظ عدم التزام احد بذلك للاتفاق من الكل ثابت على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة
في المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء اذ لا قائل ظاهرا بتوقفه على ذلك سقوط الامر الاول فلعل القاضي يقول بكون القضاء
بالامر الاول مط او يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفي في ذلك بالامر الاول دون غيره … ولو ظن السلامة فاخر الفعل ثم مات فجاءة في اثناء
الوقت او طرأه مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل في باقي الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل ولا عصيان في شانه التحقيق الثاني اذ المفروض جواز
التأخير شرعا كما هو مفاد توسعة الوقت فاذا كان جائزا وتفرع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدور العصيان ولم يتفرع عقوبة عليه اذ لا عقاب على
الجائز وقد يورد عليه بان الجائز شرعا هو التأخير والاتيان بالفعل في الوقت الاخير دون الترك وحيث كان المظنون هو الاتيان به فيما بعد الاول
جوز الشارع له التأخير والاتيان به بعد ذلك وليس المجوز له شرعا ترك الفعل والحرج الواقع عن الوجوب ومحصل ذلك ان المجوز هو التأخير
بشرط سلامة العاقبة فلا يجوز مع عدمها واورد عليه بان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها فلو كانت شرطا في المقام لادى الى التكليف بالمح لاحالة التأخير
ح على امر مجهول يمتنع العلم به ودفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمح لو كان التأخير واجبا اما لو كان جائزا فلا لجواز التقديم ايضا فيكون المكلف
به هو القدر الجامع بين الامرين من التقديم والتأخير المشروط الخ ولا استحالة فيه اذ القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور … بان الواجب
ح هو التقديم اذ يتعين عليه في مقام الامتثال اختيار المقدور فلا يجوز له التأخير لتعارضه جائز على الحكيم نظرا الى عدم امكان التوقف على الشرط
المح ويمكن ان يقال ان توقف التأخير على سلامة العاقبة لا يقضي بتوقفه على العلم بها ليسارى ذكر بل يكتفي في ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل
العلم به وهو ممكن الحصول في العادة فان قلت انه لا اكتفاء بالظن قاض بانتفاء الاثم اذ المفروض حصول الظن المفروض وطرو المانع بغتة فلا
عقاب على الجائز قلت ليس الظن المفروض شرطا في الجواز ليجوز التأخير في الواقع مع حصوله وانما الشرط في المقام هو السلامة لكن لما لم يتمكن
المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق عن الواقع ما يترتب عليه من الاثم والعقوبة

اي الاكثر منه فيكون واجبا مضيقا لا موسعا … بكونه تجويز التأخير مح

تفرع على الواقع

فالعقوبة المفرعة على ترك الواجب الحاصل بالتاخير لا يتخلف عنه في المقام لانه لما كان المكلف مطمئنا من اداء الواجب وعدم حصول الترك فتدرجا
التاخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا ينافي ذلك تفرعها عليه لا تجويز الشرع والعقل
الاقدام عليه في هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا يقضي ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر من
المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه ذلك على فرض خطاء الظن المفروض فاي
مانع في المقام من تفرعه عليه مع ظهور الخطاء وبعد فعدت الاثار المفرعة هنا ان انما ترتبت على نفس الافعال والاثم المترتب هنا انما يتفرع على حصول
العصيان على حصول العصيان والاقدام على المخالفة وحيث يتحقق منه الاذن في التاخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية ضرورة وان تخلف
الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترخيص على الوجه المشروع السائغ المأذون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم
مخالفته لو امره جريانه على مقتضى ارادته واذنه فليس ما نقوله من انتفاء العقوبة مبنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن سلامة العاقبة وحصول
السلامة ضرورة حصول التخلف في المثال المفروض وغيره وانما القصد عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التاخير اذا اتفق معه
حصول الترك من غير اختيار ومن هنا قد يتخيل الفرق بين الواجبات الموسعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعه العقل اذ مع تجويز الشرع لذلك
لا يعقل منه التاثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التاخير فلا يجري ذلك فان
الامر يريد الفعل من المامور ولا يرضى في اي جزء كان من الزمان من غير فرق بين ايقاعه في الاول وغيره والعقل انما يجوز التاخير من جهة الظن
والاطمينان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني والثالث مثلا على نحو ما ذكر في المثال فان قلت ان تجويز العقل التاخير كتجويز
الشرع لما تقرر من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاي فرق بين الصورتين قلنا ان العقل في المقام لا يجوز التاخير الذي يترتب عليه الترك
وانما يجوز التاخير من جهة اطمينانه بحصول الفعل في الثاني مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك مع اعتقاده تحقق الاثم والعقوبة على فرض تفرع
الترك على التاخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره كما في احتمال اخبار السبع لو ارتفع اللص في اقدام السفر مع ظن السلامة فحكم العقل بجواز التاخير
على الوجه المذكور لا ينافي تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع ايضا بجواز التاخير على الوجه المذكور
من جهة اطمينانه بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع اولا من جهة اطلاق التجويز هذا غاية
ما يتخيل في المقام لكنك خبير بان ذلك لا يصحح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المامور به لحصوله من الساهي والناسي
ونحوهما مما لا كلام في عدم عصيانه وانما العصيان بترك المامور به على وجه غير ماذون فيه والمفروض حصول الاذن في التاخير الملازم للترك بحسب الواقع
وان لم يعلم به المامور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من الشرع على الوجه المذكور او غيره او من العقل الذي الزام الشرع باتباعه
وقضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه من ادلته فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مطلقا ومنها
انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التاخير او خروج الوقت ففي جواز التاخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء الوقت وثبوت جواز التاخير بحكم
الشرع في الصورة الاولى فلا يدفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في تاخيره الفعل
اقدام على ترك الامتثال لعدم اطمينانه اذن باداء الواجب فقد يتامل في شمول ما دل على جواز التاخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين
الموسع الموقت والتوسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيبنى جواز التاخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التاخير بخلاف الثاني فان حكم العقل
بجواز التاخير انما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يؤيد بان الحكم في المقامين مدار خوف الفوات بالتاخير وعدمه
فيتبع ذلك حصول الخوف في الصورتين دون ما اذا لم يخف الفوات هذا كله في جواز التاخير وعدمه واما اذا خرج سواء قلنا بعصيانه او لا فلا ريب في الحكم
بكونه اداء الى ان يثبت خروج الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التاخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التاخير لتمكنه من اداء الفعل
فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت ولو كان بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التاخير نظر ولو اخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام
وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت سادسها انه لو كان بانيا على ترك الفعل مطلقا في اول الوقت ثم اتفق موته فجاة مثلا في اثناء الوقت فهل يكون
عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا للترك الواجب او انه لما كان التاخير جائزا في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتاخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك
مفروض بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف فلا يتصور معه العصيان فهي كصورة العزم على الفعل حسبما مر غاية الامر ان يكون عاصيا بترك العزم
او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او بتحريم العزم على الترك ولا ربط لذلك بالعصيان لترك اصل الفعل وجهان كان اوجههما الاول لا من جهة
وجوب العزم وبدلية العزم عن الفعل بل الظاهر من جهة صدق تعمده لترك الواجب عرفا وانتفاء التمكن منه في الاثناء لا ينافي مع الصدق المذكور نعم
لو ندم عن ذلك وكان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فربما امكن القول بعدم صدق ذلك الا انه لا يخلو عن بعد ولو كان غافلا عن الفعل في الاخر غير
ملتفت اليه فالظاهر عدم ترتب الاثم على التاخير لعدم صدق تعمده للترك وكان متذكرا للفعل في الاخر مترددا في الاتيان به وعدمه فوجهان سابعها انه لو
اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت شرطا للوجوب فالظاهر انه لا مانع منه في
المضيق والموسع وان كان بعد دخول وقت الموسع فان كان متمكنا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظاهر انه في حكم تعمد الترك والظاهر انه لا فرق بين
ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير متمكن منه لجهة اخرى اذا لم يكن مانعا منه في جميع الوقت علما او ظنا ولو علم بقاء
ذلك المانع
من تعرضه لذلك وكذا الحال لو اتى في ارتفاع المانع الحاصل قوى المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مطلقا علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل

نفي جواز ابتلائه بمانع آخر يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه المنع ايضا ففيه وجهان ولو كان شاكا في كونه ما يقدر عليه من الاتيان
بالواجب في جميع الوقت ففي جواز الاقدام عليه وجهان وذلك كما اذا اراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت وبما
اما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسبما مرت اليها انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع
الوقت وحصول التخيير بين جزئيات الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت التخيير بين لوازم تلك الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان متيمما في بعض
اجزاء الوقت مسافرا في بعضها كونه صحيحا في بعضها مريضا في البعض واجدا للماء في بعضها فاقدا له في آخر فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم
كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال يستتبع التخيير في لوازمها قال ره فلا يمكن التمسك بالاستصحاب بما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن استصحاب وجوب
التمام بالنسبة وجوب التمام اول الوقت اقول فيضر ما ذكره ره جواز اداء الواجب لاصحاب الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التاخير
مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظ مما ذكره وضاء ذلك بجواز التاخير مع عدم حصول العذر في الاول اذا ظن او علم
بحصوله مع التاخير بل ويجوز له ايجاد العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما زعمه من التخيير وهذا الكلام على اطلاقه تام الاوجه الاصلاح
وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون ثابتة للطبيعة المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية
الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصية
اما ان تكون معلوم الثبوت الجزئي الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيتوقف الحكم بثبوتها له على قيام الدليل عليه فان كانت تلك
الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء او الغسل الرافع وان كان ثبوت احدهما
في حال الضرورة لم يجز له تاخير الواجب اليه مع تمكنه اولا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه ح فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل
من التوسعة لو قلنا به على نحو ما يظهر من المصنف ره لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما التخيير بين
الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على وجه الترتيب فلا يجوز تركها الاول مع الامكان واختيار الثاني فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه
يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التاخير فان قضية الاصل في ذلك يقتضي وجوب التاخير
احدا بمقتضى الترتيب لاصالة حصول التمكن معه ح فلا يتعلق به التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على جهة والقول بتعلق الامر به في كل جزء
من اجزاء الزمان على جهة التخيير ونظيره حالة في كل جزء من الزمان من الفاقد له والعجز ما خذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المط في المقام هو حقيقة
الفعل الواقع بين الحدين والتخيير الواقع بين اجزاء الوقت تخيير عقلي ينتفي مع صدق التمكن من الواجب الاختياري لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار
مع عدم قيام الضرورة عليه بل على ما ذهب اليه المصنف ره من التخيير كما هو ظ القائل المذكور لا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر ان يكون التخيير مرتبا
اذ لا يباح حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصيته ذلك الزمان لا يقتضي عدم صدق التمكن منه
مط فلا وجه لترك ما يقدر عليه من الفعل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الآخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم
بزوال العذر في الآخر او ظنهم به على حسبما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام
في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسبما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكانه ترك المصنف لعدم الخلاف في وقوعه وعدم ظهور
الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يريد الشارع وقوعه من غير ان يقصد عينا فاعل حسبما
يستفاد من عدة من تعاريفهم وتارة بانه الواجب الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وقريب منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب
على الجميع الى ان يقوم به من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى بانه واجب
على الجميع لا على سبيل الجمع وفي معناه انه ما يجب على الكل على البدل لا معا او على حد ورده انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداؤه من اي بعض
بعض كان ممن يحصل منه ذلك المط ويستفاد ذلك ايضا من الروضة ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه
في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال منها
الاختلاف ان حكم الكفائي بالاتفاق من الكل عصيان الجميع بالترك واداء الواجب سقوطه بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع والا لما
عصى الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى بفعل البعض والمنقول فيه اقوال ثلثة احدها ان
الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظ ما تراه من ذلك بل المحكي عنهم ذلك
انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض قيل كما ان طرو الحيض مسقط للصلوة عن الحائض فالذي يوهم ذلك
وكلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب عن الباقين من جهة انتفاء الموضوع ح بفعل البعض والذي يتقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة
كما هو الظ من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء ذلك الواجب بفعل البعض سقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب لا بعروض المسقط
له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه التبرع او ابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما
يسقط بحصول عين الواجب كسقوط ساير الواجبات العينية بادائها ولا يكون اداء الواجب ح الا من المباشر له حيث ان القائم به دون غيره بانها
تعلق الوجوب فيه بالبعض ممن يكتفي به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من تعلق الوجوب باحد الافعال عنه ان الابهام هنا في المكلف

تحقيق في بيان ... الكفائي

... في بيان ... الواجب الكفائي ...

وقد نص عليه جماعة منهم وفي غاية المأمول انه المشهور عليه اصحابنا

... الفرق ...

به وهذا في الكفائي

به وهنا في الكفائي سوى ما يحكى عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وغيرهما الى آخر ما فيهم ولم ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكر
خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير المعين بحسب الواقع كما انه غير معين عندنا ففساده بين ضرورة وضوح كون التكليف صفة
وجودية لا يمكن تعلقها خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي وتقرير آخر البعض المبهم
غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم
يتعين عندنا كما حكي ذلك ايضا قولا في المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص الوجوب اذن بذلك البعض وان قام فعل الغير مقامه
ويقضي بسقوطه عنه حسب ما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقضي به اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان
من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا ترجيح للبعض على البعض في اداء المطلوب وتخصيص
الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح بتخييل حصوله منه وان اريد به تعلق الوجوب بمطلق الوجود للبعض على نحو الكلي الطبيعي الصادق
على كل من الابعاض حسب ما ذكر نظيره في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه على الكل
على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو عنوان لكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه اداء الفعل
من اي منهم كان ومقتضى التكليف الحاصل على الوجه المذكور اداء الواجب بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين
القولين لفظيا ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تأثيم المجموع بالذات وتأثيم
كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب عزي القول به الى قطب الدين الشيرازي
وانت خبير بان من الكلام عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو كذلك عدم وجوبه على المجموع بان يريد
صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض في وجوب تلبس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرير كما في الاول او التقسيط كما في
الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع ان يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على آخر وان
اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدل
كما هو الحق في تفسير القول الاول بل هو المرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلاثة الى شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا
وقد حكي عن بعض المتأخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط على كل بعض منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط
عدم قيام الباقين به وقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق بالبعض الغير المعين والثاني
بالجميع وكلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض لا بشرط الصادق على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباق اللابشرط عليه فالخصوصية
المتعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق على المتعين به وحكي في المقام عن بعض المتأخرين ان كل واجب كفائي
يستلزم واجبا عينيا مشروطا لما يدل عليه الامر الكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير
معين والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يأت احد منهم به عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط
ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصود مما ذكر الا هو ما ذكرنا اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظاهر الوهن
اذ ليس في الكفائي وجوبان حتى انه ليس مطلوب للشارع الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فانما يجب ذلك على كل منهم على سبيل البدل نظرا
لحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض ترك الكل حسبما بين في توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين
له هو عين وجوبه الكفائي الثابت ولا تبدل في فرض ترك غيره والظاهر ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجمع بين حصول الواجب بفعل
البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على ترك الكل حيث رأى ان الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخييري باحدهما ينافي
استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يعاقب على احدهما فالتزم بحصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال
من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يقال ايضا ان ما ذكره وان صح الحكم بالمذكور الا انه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين
احدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص عليه وذلك لتحقق الاخر على ترك
نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصح الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه اصلا الا ان يقول بارتفاع ذلك
الوجوب بل ترقيه الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وكما ترى تعسف ظاهر بل محتمل فاسد لا يوافق
المتعلق ولا باعث على الالتزام به وما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا للكل من حيث صدقه فيكون الوجوب
متعلقا بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسبما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي
اللابشرط حسبما يقال في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق في ذلك مع كل من الآحاد فهو فاسد لما عرفت من ابهام اللابشرط في الخارج وانما يصح
تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه به في الذهن وهو متعين فيه كما يتعين الكلي الطبيعي في الذهن حسبما تبين في توضيح القول فيه ثم انه مع البناء
على ظاهر الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول حجة الاولين بعد اتفاقهم على ثانيهم عليه حسبما يظهر منهم
وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان استحقاق العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا استحق
كل منهم العقوبة بتركه دل على وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاقه العقوبة بترك ما وجب على غيره او بترك الغير ما وجب عليه وقد عرفت

هو هو

معقول واما بطلان الثاني فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي والفاضل
الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تأثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق
البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده ليأت احدكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتة ولو تركتموه اجمع لاعاقبتكم جميعا
على ترك مطلوبي ويحكم العقل ح بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجابه الفعل على احدهم وفيه انه ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف
هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب بكل منهم فقضاء ذلك بتأثيم الجميع غير معقول بل قضيته ذلك هو تأثيم المكلف الذي هو البعض
واستحقاقه العقوبة عند المخالفة ضرورة قضاء ترك المامور به بتأثيم المكلف عند المخالفة واستحقاقه العقوبة دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع
مما لا محصل له وان اريد وجوبه ح على كل واحد واحد من جهة كونه بعضا منهم فهو عين القول بوجوبه على الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه ثم وعليه
يحمل المثال المفروض الثاني ما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي من منع التنافي بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع
بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ثم فان الظ كما يشهد به الملاحظة الصحيحة تعلق الوجوب اولا على البعض المبهم والغرض صدور الفعل من
البعض اي بعض كان لكن لما لم يمكن تأثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان لا يكون
معقولا وفيه انه ان اراد بذلك كما هو الظ من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع وعصيان الكل
عند المخالفة حسبما قررناه فلا بد في الحكم بتأثيم الكل من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن اسناد الاثم اليهم جميعا
فهو غير معقول المعنى اذ لو اراد من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق
الوجوب بالكل واعتبار ايجابه ذلك عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه
على البعض كذلك غير معقول ايض لمساوقتهما وان اراد مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل تقدير المخالفة من غير ان يتعلق
الايجاب ح بالكل فهو ايض بين الفساد اذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم وهل هو الا حكم
بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان فرع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو قضية التأثيم وان اراد بذلك ان الحكم بالوجوب يتعلق على البعض
اولا فاض بوجوبه على الكل ثانيا عند التامل نظرا الى كون البعض المط عنوانا للكل لا الابعاض فيتفرع عليه تأثيم الكل حسبما مر بيانه وردنا ما عده ثم
العرف فهو متجه وان بعد عن كلامه الا انه عين القول بوجوبه على الكل فانهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث
ان غاية ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكل وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من
الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى
ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلق باحدهما لا يقضي بمعقولية الوجوب الاخر مع عدم استحقاق العقوبة من جهة مخالفته
ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعين له عندنا ضرورة فاما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايض لا سبيل الى شيء من
الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه بل قضيته دوران التكليف في غير الكفائي بين
شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا
لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بد له من متعلق معين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول
الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك لكون قصد الوجوب عن غير من يجب عليه
بدعة محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض وكان ذلك حاصلا به فصح
لكل منهم قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بيانه فهو ايض واجب على الكل بدلا لا على خصوص البعض عليها لكن
لا يقوم الوجوب الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كذلك ليعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب
على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه
على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون باداءه
وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام انما هو باداءه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب
عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه ويدفعه ان سقوط الواجب عن الكل انما هو باداءه وان كان المؤدي هو البعض حسبما مر
الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك مانع سوى ابهام البعض وهو غير قابل
للمنع ولا للنقض بالمنع من تعلق الوجوب به في الجزائية وقد عرفت ضعفه والجواب عنه ظاهر للفرق بين المقامين انه لا يعقل تعلق الاثم بواحد معين لترك واحد غير
معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تأثيم المبهم دون التأثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مفهوم متعين في الذهن فيمكن اشتغال
الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به واما احد الذمتين فلا تعين لها في الخارج فلا يعقل تعلق الاشتغال الجائي الخارجي
مع ابهامها فيه كما ان حصول احد التصورين في النفس من دون تعينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور مفهوم احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظ
واورد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتأثيم الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك ولا منافاة بين الوجوب على البعض
وتأثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع البناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه للحكم بتأثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الاداء على الجميع ولا

عليه بل تضمنه الاصلاح دفع كل واحد منهم الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة المائرة بين شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين
على وجه الابهام لوجوبهما عليه اذ من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال فلذلك نرى الفرق بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب
الاقدام على تحصيل الجميع من جهة التسكين كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع الغض عن ذلك وتسليم تمامه انا نقول بوجوب الاقدام على
الجميع في الظاهر فقضيته الترك من الكل تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتأثيم الباقين من جهة التجري ولا يتعلق في الفرض المذكور تأثيم
الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كلهم كما لا يخفى فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يقال ان اراد المستدل بتعلق الوجوب
باحدهم على سبيل الابهام من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعين في الخارج اذ لا
وجود لغير المتعين واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويتضح سلب التكليف عن خصوص كل من تلك الاحاد وهو يقع السلب الكلي
المناقض للايجاب الجزئي بل لما لا يصح القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه به في الذمة حسبما مر الكلام فيه وان اراد
تعلقه باحدهم بملاحظة المفهوم الكلي الصادق على كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير فهو حق ولا مانع منه فان الكلي المذكور امر متعين في الخارج في
ضمن مصاديقه وتعلق التكليف به راض بتعلق الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد بكل منه تعلق الامر بالطبيعة اذ ليس
وجوبها كذلك من باب المقدمة بل هي واجبة كل بعين وجوب الطبيعة كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى فما لك فرق بين المقامين سنشير اليه اذ توزيعها
الفعل على احدهم بالوجه المذكور عين ايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررناه كما ان ايجاب احد الفعلين في المخير عين ايجاب الجميع على وجه التخيير
حسبما مر وقد عرفت عود النزاع لفظيا لكن لا يذهب عليك الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحدها الملحوظ في المخير بانه لا يمكن ان يلحظ
الاحد في الاول الا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظت بذلك العنوان الواحد اذ لا يعقل
ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو كلي امر كل منهم بتحصيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف الذي هو
امر خارجي والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررناه في المخير وان يكون
نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوصية الفعل الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين مقصودا من حيث
انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا متعينا في الذمة يمكن تعلق التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع في
المخير بجهة اخرى تقرر بها تمه الا من جهة عدم امكانه كما في المقام وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الكفائي والتخييري وذلك بان الحكم في المخير متعلق بخصوص
الافعال المقصود من غير ان يكون لانطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها فليس لمفهوم المقصود الا عنوانا لاعتبار الحكم متعلق بـ
تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان الظاهر تعلق التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص من حيث انطباق مفهوم
الاحد عليه اذ لا يلحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا ربط لخصوص كل منهم في تعلق التكليف به فليس الطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو ولا بخصوص
كل من الاشخاص من حيث خصوصيته لما عرفت من استحالة الاول وعدم ملاحظة خصوصية المكلف في المقام بل انما المقصود صدور الفعل من واحد منهم فكل
منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلي طبيعي يتعلق به الامر من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده وانما
بها متعلق الامر ابتداء بكل من احاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصيته فيكون ذلك المفهوم عنوانا لها وامرا ثانيا للتصور وفائدته
يصح التعبير بتعلق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وبتعلقه بمفهوم احدها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ومن
البين ان الباقين لا ذم متوجه عليهم ولا عقوبة مع فعل البعض فلا يتحقق وجوب بالنسبة اليهم والجواب عنه ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب في
الجملة لا مطلقا والا انتقض بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على ترك الكل وربما يجاب عنه ايضا بان عدم استحقاق الباقين
للذم والعقوبة انما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم من اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط الواجب
ح انما هو باداء وحصول مطلوب الامر بفعله لا بمجرد سقوطه بانتفاء موضوعه فاداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض بعينه اذ اداء الواجب
بفعل الغير يقضي بوجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب بالكل على وجه يؤدي الواجب بفعل البعض وسقوط الذم والعقوبة عن الباقين بفعل كون
الوجوب على الكل على سبيل البدلية دون الاجتماع كما مر الكلام فيه الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظاهر الاية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة
المبهمة من جملة تلك الطائفة فلو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف والجواب بحمل الفضل وغيره بان الكلام عن ابعد
فيتم الدليل على خلافه وقد عرفت بناء الدليل على وجوبه على الجميع فبقول ذلك مات ففعل الطائفة مسقط الوجوب عن الجميع علت ويمكن ايضا ان يقال انه لما
كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعبير بايجاب الفعل على الطائفة
المطلقة الصادقة على كل من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بل لا يحسب ما قررناه فلا فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة بعينها ووجوبه
على الجميع بل لا نظير ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا اللازم
لا نسخ لا نسخ اتفاقا ويرد ذلك منع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كصلوة الجنازة بان المقصود
احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علة الوجوب والفائدة في ايجابه على الجميع كون المتصدي اقرب الى الحصول وقد ظهر بذلك
انه ليس فعل البعض ح ناسخا بالسقوط حقيقة بل مسندا اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال علة الوجوب وانه حينئذ بان الجواب المذكور

متعلق بر

نقلابر

حيث ان توضيح ذلك التوافقه ان غاية ما يقال انه ... استحقاق الذم ... الكل بتوجه ... شاهد ... والعقوبة الى الكل ... على ... بفعل البعض

انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا الاداء فاسقوط الواجب قد عرفت، وهو فالحق في الجواب ان يقال ان التكليف الا
انما هو لاداء ما هو من الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان لم يتحقق بفعل الكل الا ان وجوبه على الكل انما كان
على وجوبه لتحصيل اداء امر بفعل اي منهم حسبما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين على كل واحد
استفاضه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع
فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض قلت لا يخفى ان جعل هذا التقرير حجة للقول المذكور
لا يخ عن خفاء والاولى في تقرير ما ذكر ان يقال انه لو تعين الواجب على كل واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل
بالنسبة اليهم فيكون نسخا او موقتا وايضا يتوقف حصوله على خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح قصد الوجوب
من كل منهم ولم يجز تاثيم الجميع بتركهم فلا بد من تصوير ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر وليس ذلك الا القول بتعلقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع
في الجملة بحيث انه لو اتى به البعض صدق معه حصول الفعل من مجموع الجماعة فيصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك
الجميع فيتعلق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض فالجواب عنه ان طريق الجمع بين الامور المذكورة لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلناه من
تعلق الوجوب بكل منهم على سبيل البدلية حسبما فصلنا القول فيه بل لا يصح ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسبما مر
اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد في المقام فلا حاجة الى تطويل الكلام ولنتم الكلام في المرام بذكر
امور واحدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضية التكليف المتعلق بهم كافة
ولا خلاف فيه على شيء من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان ليس مرجعه الى المختار توزيع العقاب على الجميع وليس
كك اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايضا يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى
كل منهم وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع والباقين باداء من ذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعي لاستحقاقه الثواب بفعل غيره وانما يقع
الكلام في المقام في امور الاول انه هل يجوز للجميع التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو ساير الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد
اداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز بل وجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض وان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل
ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد فالاتيان بما يزيد عليه مما لا دليل على شرعيته وفيه منع ظ لتعلق الامر في الكفائي بمطلق الطبيعة
كغيره من الواجبات فالقول بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث
ان المط حيث هنا الغسل واحد لا ازيد لم يشرع التلبس باغسال عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب ذلك على الكل
ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال في الفعل المحرم اذا صار واجبا كفائيا
لاجل التقية او غيرها اذ لا يجوز الاتيان الا بواحد مع اندفاع الضرورة به وان وجب الاتيان به كك على الجميع وهذا بخلاف ما لو كان المطلوب
مطلق الطبيعة وان لزم اتصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب ولذا لا يتعين على الجميع التلبس به فان ذلك لا ينافي اتصاف الجميع بالوجوب لو
اتى به دفعة نظرا الى حصول الطبيعة بها بتمامها فان قلت انه اذا امكن حصول الطبيعة بالواحد كحصولها بالمتعدد لم يكن اداء الواجب منه الواحد
دون الكل لحصول الواجب به فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يشرع الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل ولو قيل بحصول الطبيعة في ضمن
الجميع اداء الواجب الذي هو الاتيان بالطبيعة بذلك لحصول الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد وهو خلاف المفروض في المقام اذ كل منهم انما
يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصود اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد وهو خلاف المفروض
في المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصود اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد والمتعدد
لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه وحمل القول باداء الخصوص الواحد والثاني بانه
المقصود من صدق الطبيعة على المتعدد حصولها هنا بالمجموع ليكون الاتيان بها اتيانا واحدا للواجب وان كان المودي متعددا نظرا الى حصول الطبيعة
الواجبة بالمتعدد نحو حصولها بالواحد بل المقصود اتصاف كل منهما بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة بمجموعه اداء الواجب بفعله ولا مانع
منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز الاقتصار على البعض لا ينافي وجوب الكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد والمتعدد
يحصل المط بكل من الوجهين فله الاقتصار على اداء واحد وله الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة المطلقة عليه
فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها لكل منها فلا وجوب يختص منها بالخصوص انما
يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعني الطبيعة المطلقة بها وقد مر الكلام في ذلك في بحث المرة والتكرار ويشكل الحال في المقام بان ذلك
ان تم فانما يتم في الواجبات العينية واما في المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف الكل
بالوجوب معا ويدفعه ان مفاد الوجوب عليهم بدلا هو اداء الواجب بفعل اي منهم حسبما مر بيانه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه يتاتى حصول
الواجب من المتعلق وذلك يقتضي سقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد واما اذا اقترنت افعالهم فالكل متصف بالوجوب لاداء كل منهم
ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع قبول الواجب التعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير اتصاف الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد منهم
قبل سقوط الوجوب عند تعلق الامر بالطبيعة المطلقة حسبما مر بيانه ثم الثاني انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه

بفعل البعض ق وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط الواجب مح

وادا واحد له

انما يسقط باتمام الفعل وجوباً وظاهراً عند منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الاتمام وهو الذي يقتضيه الاصل واطلاق الامر وهو المختار ولا فرق
بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه ويجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المط فعلاً واحداً كالتمام اشكل اقدام الباقين عليه ح فالظ
السقوط عنهم ح سقوطاً مراعى بالتمام المباشر واما لو كان المط بطلان الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين ايض ويكون متصفاً بالوجوب
قبل اتمام العمل ولو من البعض نعم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبطاً بعضها بالبعض وشرع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن الباقين وكان الاتيان
بالباقي واجباً على الكفاية ثم الثالث لو اتم البعض فعله قبل الباقين فيما يصح فيه التعدد ديرخرج فعل الباقين من الوجوب لسقوط التكليف
به ح فان كان الفعل مما يشرع تكريره جاز اتمامه ولو كان مما يحرم قطعه وجب اتمامه على الكفاية الثالث لو اتم البعض فعله قبل الاتمام من تلك الجهة
ولا اشكال فيه ح ولا اشكل الحال فيه والظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف ح ناص
بانتفاء الامر اذ المفروض عدم حصول الامر بالاتمام بشرعيته تلك الفعل والاتيان والاتمام ولو عاد في الاول عدّ مكان اتمامه قبل الاخر بعد شروعه فيه ح
وجوبه ملاشتبه ح وجهان اوجههما ان ذلك مكان نظر ومانع للاخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب نظ سقوطاً مراعى بالاتمام
ح فلو كان مما لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب لم يجز الشروع فيه ثانيها لو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل
بعد ذلك كان نفلاً على ما حكي عن البعض وحكي قول بكونه فرضاً ايض كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض ازيد من النفل
قد كان الفرض متعلقاً بالجميع فالسقوط انما هو من باب التخفيف ولا يخفى وهنه جداً لو اريد به ظاهره ولو اريد ثبوت ثواب الفرض فهو ايض مما
لا دليل عليه كك نعم لو قام دليل في بعض المقامات فلا مانع من القول به ومن الظ وهن الاول ايضاً اذ لم يتم هناك امر آخر قاض برجحان ذلك
الفعل اذ سقوط الوجوب باداء البعض انما يقضي بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل والحق في ذلك هنا الحكم
كذا بعد الحكم بالسقوط والرجوع الى حكم الاصل جوازاً ومنعاً نعم لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان متبعاً ثالثها لو اتى بالفعل الكفائي
من لم يجب عليه اذ المفروض ان سقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم اياه لم يسقط الجواب عمن وجب عليه نعم
لو كان صدور الفعل من الغير رافعاً لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك
السقوط حاصلاً لاداء الواجب بخلاف المفروض في المقام رابعها لا ريب انه انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض اذا كان ذلك او اذا تبين بطريق العلم بصحته
المجزية سواء قلنا بامكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب وجريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند اتيان الغير به حملاً لفعله على الصحيح
كما هو مقتضى الاصل او قلنا بعدم اعتبار الظن بالصحة او يكتفي بمجرد احتمالها ولو كان بعيداً او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه اقواها الثاني اذ حمل
فعل المسلم على الصحة مبني على التعبد ولا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط عن الباقين والظ جريان
السيرة عليه ايضاً مضافاً الى لزوم الحرج لولاه والقول بان القدر الثابت من السقوط بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة فمع عدمه لا بد من
البناء على حكم الاصل من عدم سقوطه مدفوع بما عرفت ونعتقد بان الاصل المذكور معارض بالاصل اذ عدم تعلق الوجوب به فيما لو علم بالواقعة
بعد قيام ذلك البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وبان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاها بعد حصوله ثابتاً
حصول اليقين بالبراءة منه وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها في عدم ثبوت الاشتغال شرعاً فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين في محله وقيام
الاجماع على عدم الفصل بين الامرين بحسب الواقع لا ينافي الاخذ بالتفصيل في مقام العمل عملاً بمقتضى الاصل في كل من الصورتين فالذي تقتضيه الاصل
هو البناء على التفصيل الا انك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مط خامسها لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلاً او فاسقاً لما
عرفت من ان حمل فعل المسلم على الصحة مما لا خصوص له بالعدل وعدم اعتبار الظن بالصحة وعدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن بالصحة
الفاسق ايض وقد حكى الشهرة عليه بل لم يظهر فيه خلاف سوى انه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل
خبره لو اخبر باتيانه فعله فلا عبرة بفعله ايض وهو كما ترى قياس فاسد كما انه لو اريد به انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند
خبره فمع عدم رفع الريب بعد ان عدم القبول بالصحة من جهة قوله لا يقضي بعدم الحكم بها من جهة الاصل المذكور الا ترى انه لو اخبر بامر موافق للاصل
لم يقبل خبره مع الحكم بمقتضى الاصل فيه وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الفاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او دليل لا نص العقل عليه وهما منتفيان
في المقام فلا عبرة به لان وجوبه على المكلف معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن ضعيف جداً لما عرفت ثم ان قضية
ما ذكرنا من التعليل جريان الاشكال فيه في مجهول الحال ايض والحكم بالاكتفاء به اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظ قيام السيرة عليه في المقامين سيما في
الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالمستند اليه سادسها انه اذا علم بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته او بالتواتر او الآحاد
المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المفضية الى العلم كما هو ظ في الاموات الذين لهم اقارب وارحام واصدقاء في بلد موتهم متوجهين للامور المتعلقة
بهم كمال التوجه معتنين بشأنهم غاية الاعتناء فمن المقطوع به في العادة انهم لا يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن بل وكذا الحال في غيرهم اذا كان
موتهم بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين بامر الشرع اذ لم يكن هناك ما يوجب الذهول عنه او يقضي بسقوط التكليف في شأنهم بحصول العلم
العادي بذلك ايض واما اذا ظن قيام الغير به فان كان حاصلاً من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظ انه لا اشكال في جواز الاخذ به بناء
على قيامها مقام العلم مط وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه قوي بل بعضهم منع من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العامل بفعله فتحقق
بعضهم بشهادة العدلين ايض ولا يخ عن وجه سيما اصراً لا بد فيه من العلم او ظن قيام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن في خصوصه

المقام وفي كلام جماعة منهم المحقق في المدارج والعلامة في بعض كتبه وغيرهما الاكتفاء في ذلك بمطلق الظن وكانه تلزوم الحرج لولاه لحصول العلم غالبا بالتكاليف
الكفائية واعتبار العلم باداء الغير لها في سقوط التكليف ينافي الظن بقضية المستفيض مع قيام السيرة على خلافه فانه اذا مات الميت اذا كان بين اظهر المسلمين عن
حصول ما يتوقف من التوجيه لتجهيزه فان الظن قيامهم بامره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بامره وفيه
ان دعوى الحرج في المقام مما لا وجه له كيف واذا لم يكن عليهم حرج في اصل تعلق التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم
ودعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن او
ما يلحق بغيره من الظنون الخاصة مما دل الدليل على جواز الاعتماد عليها وابن ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق ودعوى عدم القول بالفصل
مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالواجب الكفائي وقارنه الظن بقيام الغير به فيكتفي بمطلق الظن اذا
كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة البراءة ذمته عن ذلك وعدم قيام الاجماع على تعلق الوجوب به وما اذا كان بخلاف ذلك
بان كان الدليل عليه اطلاق النص او كان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض وان كان الدليل هو الاجماع فلا بد من العلم او الظن
الخاص نظرا الى ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بفراغه الحاصل باحد الوجهين المذكورين ويضعفه ان مقارنة الظن للعلم
لا ينافي الاجماع القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدم العلم به لان
الحكم بسقوط ذلك التكليف عنه بالظن المفروض لا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يدفعه
في مسئلة الشك باصل الاشتغال لبدفع باصل البراءة للقطع بوجوده ذلك الفعل على سبيل الكفاية وانما الشك في المقام من جهة الشك في حصول
المسقط فان قلت اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا اجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف
حتى لا يصح دفعه بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي تحصيل المنزل ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت
الحكم مع حصوله فيدفع المانع بالاصل عملا باطلاق الدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض لانتفائه
عند تعلق التكليف به والحاصل انه لا فرق في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او علم بها
وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف به في الصورتين فالقول بان قضية الاصل الحكم بعدم حصول المانع فيعمل المقتضي عمله مدفوع
بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل لا يتم معه التكليف فمجرد وجود المقتضي المحتمل مقارنته
للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون ذلك دليلا شرعيا على ثبوت الحكم واما
مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على الثبوت كيف وعدم المانع ايضا من جملة
الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في المقتضي او الشك في الشرط او المانع
وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف والشك في حصوله بعد العلم باعتباره وعلى
كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص او مجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار فالاطلاق
محكم والشك المفروض مندفع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
يقع فيه بمثل ذلك لاصالة براءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله اولا والا فيستصحب كما انه لو علم
حصول المقتضي او الشرط اولا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكان ذلك هو المختار وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك
في اصل اعتباره حكم بالبراءة لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق
غير انه لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيدفع التكليف بالاصل حسبما ذكر قلنا لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف
بالمكلف على حسب ما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالتكليف بالفعل مما لا اجمال
للشك فيه انما الكلام في اداء المكلف به والحكم باداء فالشك الحاصل في التكليف في المقام انما هو من جهة الشك في ادائه لا الشك في تعلق التكليف
به فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك الشك لا يقضي بتحقق جريان اصالة البراءة فيه فان قارن الشك المفروض المذكور
العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به بملاحظة ذلك فكما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة الظن به مع عدم قيام دليل
على حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف به ومجرد الاحتمال لا يقضي بالسقوط وقد يدعى جريان
اصالة البراءة فيه كما ترى ساء بعضها قد يتراءى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل وقد يستظهر ذلك
من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا مساغ للمصير اليه بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان مرادهم من ذلك
سقوط التعيين ثم ان الظن قيام الغير به في المستقبل فلا ينافي على تركه لو اتفق عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لا انه لا يجب عليه ذلك
على سبيل الكفاية حتى اذا تصدى لادائه لم يكن آتيا بالواجب الكفائي لوضوح فساد القول به لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور
فيما ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه بذلك الواجب
احتمل الاكتفاء به نظرا الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان المتداول من الواجبات التي قامت السيرة فيها الى غيره ما بعيد

بل في ثبوت

بل وفي ثبوت الشبهة في صورة حصول الظن القوي ثم لا يخفى انه فيما مر لا يبعد كون الشبهة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به
كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين ثم انه اذا علم او ظن كل منهم ظنا معتبرا في الشرع سواء
كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء به في المقام باداء الاخر للواجب سقط عنهم اجمع وقد اورد عليه جماعة وتنظر فيه بعض الافاضل بجواز انظار الى انه
يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه وقد يقرر بانه لا مانع منه كما في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احرق الميت او اخذه السيل وانت خبير بوهن
الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا وانما يسقط عنه بحسب ظاهر التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب
العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه بحسب
ما ذكره من المثال لا يدفع الايراد لان اللبس المتوهم في الاشكال لمجرد سقوط الواجب من غير فعله اذ لا يعقل اشكال في ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء
التمكن منه وسقوطه من غير كما في المثال وانما اشكاله من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف من دون فعله فانه
لا يكون تلك الا بنسخ الوجوب وجوابه ما ذكرناه ولا ربط له بما ذكره من التنظير ثم انهم ان بقوا على تلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل فلا كلام
وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل الفعل فهل يجب الشروع على ما الراجح بدوا من الاتيان به مستشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر
ان التحقيق فيه التفصيل بانه ان كان هناك عموم او اطلاق يقتضيان لزوم الاتيان بذلك في جميع الاحوال تعين العمل به والا فلا عملا بالاستصحاب
والصواب ان يقال انه لا تامل في وجوب الاتيان بالفعل حينئذ فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر او الظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب
لا لكونه مسقطا في نفسه وليس ذلك الا نظير ما اذا علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداء للفعل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب
فان وجوب الاتيان بالفعل ح يعد من الضروريات ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر لفعله تعين عليه في فعله
الاتيان به ولا وجه لاستصحاب السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على حسب التعبد فهو نظير استصحاب
الطهارة فيمن تيقن بنجاسة ثوبه ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب الطهارة كما قد يتوهم نعم لو شرع بعضهم في الفعل فالظاهر سقوطه عن الباقين
بمعنى سقوط تعين الاتيان به حينئذ بظاهر الحال واما اصل الوجوب فالظاهر عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواجب
اتجه القول بسقوطه عنهم سقوطا مراعى بالاتمام كما مرت الاشارة اليه ثم انه لو كان المؤدي للفعل مجتهدا مخالفا له في المسئلة او مقلدا لمن يخالفه في
ما العمل على وفق مذهبه فهل يقضي ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممن يخالفه في الرأي ويقلد من يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما ياتي به على الوجه
المذكور لكونه مامورا به في الشريعة قاضيا بصحته عند عامله حتى انه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده او عدل المقلد عن تقليده بناء على
جوازه ولذا يعد ذلك الفتوى من حكم الله تعالى ويندرج العلم به في الفقه حسبما قررناه ومن ان قضية ما دل عليه الدليل هو الصحيح في شان العامل
فان حجية ظن المجتهد انما هي في شانه وشان من يقلده وانما يعد من حكم الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا الحكم بصحته بالنسبة الى من عداهما فسقوط
التكليف الثابت في شانه بالفعل المفروض الفاسد ولو بحسب معتقده وان حكم بصحته في شان عامله يتوقف على قيام دليل عليه كان يقرر ان
المكلف به في شانه هو الفعل الواقع على نحو معتقده فلا وجه لحصول البرائة عنه بالفعل الواقع على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه ويقرر ان فعل كل
مكلف في الكفائي يقوم مقام فعل الاخر وينوب مناب فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مجز له بالنسبة الى غير ذلك الفاعل
ولا يمكن ان يقوم مقام فعله المنوب فانه قاصر بنفسه عن مقامه لكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه وفيه ان المكلف به في المقام ليس الا شيئا واحدا
اذ كل من ظنون المجتهدين طريق اليه شرعا فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو قاض بسقوط التكليف
به عن الجميع ولئن لم يكن ذلك طريقا بالنسبة الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقررا لو عمل به غيره فالقائم مقام
فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له وفساده على تقدير وقوعه من غيره لا ينافي قيام
فعله مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على نحو التعبد مضافا الى حصول البرائة به بالنسبة الى الفاعل
ومن يوافقه وسقوط التكليف بذلك الفعل عنهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه عن الباقين اذ ما يسقط الكفائي عن البعض مسقط عن الجميع اذ ليس المطلوب
الا اداء ذلك الفعل في الجملة فالمتجه اذن هو السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال في السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند
الاخر تيممه فاتى الاخر بالتيمم وقضية الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما ياتي احدهما به اداء لما هو الواجب شرعا لا يقضي بسقوط ما هو الواجب
عليه مع عدم اداء الاخر له راسا واما لو حكم احدهما بنفي الوجوب راسا والاخر بوجوبه عليه فلا تامل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك
الاخر له من الجهة المذكورة لا يقضي بقيام ذلك مقام فعله غاية الامر عدم تعلق الوجوب بالاخر في الظاهر لاداء اجتهاده او اجتهاد من يقلده الى ذلك
وهو لا ينافي اشتغال الاخر به وهو ظ ولو كان ما اتى به المجتهد الاخر خطأ في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع
فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوطه عن المجتهد الثاني ومقلده حسبما فصل القول
في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحته ولو كان مع اعتقاد اجتهاد المفتي ولو
بعد بذل وسعه فيه وجه قوي وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط مط وان كان عبادة فان كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان وافق م
غافلا قاصرا فالظ الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وان شك في تقليده للمجتهد
وعدمه بني على السقوط واصالة الصحة وكذا لو شك في كون من يقلده مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم بتقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن بان

في كونه غافلا قاصرا او مقصرا مع مطابقة العمل للتقوى الاجزاء او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب فتوى من يجب عليه تقليده ... الواجب
عن الباقين اشكال من مسألة التخيير والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وعن ان اصالة التخيير في نفس ثبت الحكم بوقوع الصحيح على
سبيل الاتفاق او من جهة الغفلة محل تأمل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الشهرة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بقول
الميت فان كان موافقا للقول الحي فلا اشكال ظاهرا في التخيير والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط
من غيره مطلقا او انه انما يسقط عن مثله واما عن المجتهد وفقد اذا حضر او بعد ذلك وكان الحاضر ولا يعلم العامل اجتهاده او علمهم بقول الحي ان
جواز اخذه بقلبه الجهالة حالهم عنده اشكال والقول بالسقوط لا يخلو عن وجه والاحوط فيه عدم السقوط حال حضرهما لو كان الاشتباه من العامل في الترجيح
مع الاتيان على الوجه المقرر في الشريعة كما اذا غسل الميت بماء مستصحب الطهارة وعلم الآخرون انه ماء نجس فهل يسقط عنهم الواجب بذلك وجهان
السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة وهو مقتضى بالسقوط والاجزاء بالنسبة لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين ايضا لان الامر
بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو يسقط عن الكل اذ ليس المقصود في الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدمه لعلمهم بصحة
فعله اذ انه المأمور به على حسبه ولذا لو تفطن له مع بقاء الوقت لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرر انما يقتضي
بالاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المعذور ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاعادة كما عرفت
وهذا هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب مجهول النجاسة او نسي غير اركان الصلوة ونحو ذلك فالاظهر
السقوط وان كان الآخر متفطنا له حين الفعل لاداء المأمور به على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص في الاجزاء او الكيفيات ثاني عشرها قيل ان الواجب الكفائي
افضل من العيني وعزي القول به الى اكثر المحققين لكن اسنده في القواعد الى ظن بعض الناس وهو معترف بكونه لما فيه من العائدة وعلل ذلك بكون
الاتيان به قاضيا بصون الخلق الكثير من العصيان واستحقاق العذاب بخلاف العيني فانه لا يحصل به الا صون الفاعل وفيه ان الواجب في العيني انما
عدديته على حسب تعدد المكلفين وفي الكفائي فعل واحد ومن الواضح انه لا افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة
حصول صون المكلف من العقوبة بفعل واحد في الاول بخلاف الثاني وذلك لتعدد التكاليف في الصورة الاولى دون الثانية وكذا الحال في المقام
نظرا الى تعدد الواجبات في العيني فيجب تعدد الاتيان بها على حسب تعدد المكلفين بخلاف الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما قرر القول فيه
وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما يلحظ من اجل زيادة الثواب ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني وقد
يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به اكثر من المثابين في الكفائي وهو فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على
الفعل في نفسه والافضلية تتبع ذلك على ان تعدد الثواب من الجهة المذكورة يمكن تصويره في الكفائي ايضا فالظاهر ان الجهة المذكورة لا تقتضي
افضلية ولا مفضولية وانما يتبع ذلك غيرها من الجهات قوله والحق ان تعليقه على البحث عن المفاهيم احدها اسند في علم الاصول كالبحث عن الاوامر
والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد ادرجه بعض الاصوليين في مباحث الامر من جهة تعليق الامر على الشرط والصفة او تقييده بالغاية ونحوها
ولا كتب تقتصر على عدة من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا منفردا او لمناسبة او لا قبل الشروع في المقصد تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما او ما
يندرج فيهما وحيث كان من اقسام الدلالة او المدلول كان الحري في المقام الاتيان بالدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف
الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمراد بالعلم هنا مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق ليندرج فيها
الدلالات اللفظية بمفرداتها ومركباتها اذ ليس من شأنها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولها واحضارها ببال السامع منها والتنبه
الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة الى دلالتها على ارادة اللافظ مدلولها فهو يقضي لانتقال الذهن من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك
فقصد بها علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك ايضا بين المفردات والمركبات لكون الدلالة اذن من القائلين تصديقية والدلالة التي تجد المعنى يعم الدلالة
اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية كالاشارة الدالة على ما يحبها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقصود في المقام بانها
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم انما حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله
جنسا لها ثانيهما ان الدلالة صفة للفظ والفهم ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه
جنسا للدلالة واجيب بان الايراد الثاني تفصيل للاول فان الفهم انما حاصل من الدلالة فهو مبني على الفاعل صفة للسامع او بمعنى المفعول صفة للمعنى
وجوابه ظاهر وان الفهم بالمعنيين من لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيصح على كل من الوجهين ويرد عليه ان التعريف باللازم انما
يكون باخذ اللازم على وجه يمكن حمله على الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فينبغي ان يقام تعريفها بكون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى العالم بالوضع والظاهر ان ذلك هو المقصود بالحد فيكون التحديد مبنيا على التسامح واجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وحده صفة للسامع
والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع من اللفظ المعنى وانفهامه منه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او
المفعول وانما الاشكال في الاشتقاق منه كما يتوهم اشتقاق الدلالة لكون المبدأ في المشتق هو مطلق الفهم وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع
وبالآخر صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر فهناك اشياء
الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة
اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة له نظرا لبعده من اللفظ فاوضح فسادا ايضا وان اراد ان احد التعلقين صفة

بخلاف ما قررناه في محله من اسقاط التكليف عن العامل انما هو في الشريعة

في البيان ... الاول ... تقسيم ... حيثية

للفظ فهو بط

باللفظ فهو مرتبط ايضاً نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوماً ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوماً منه المعنى قلت مقصود
المجيب ان الوصف الملحوظ في المقام ليس وصفاً للموصوف اذ ليس وصف يتعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ
معناه صفة للفظ فانه يثبت له فهم السامع منه المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفة ان المعنى مفهوم منه للسامع وهذا هو السر فيما ذكر في
الجواب من انه لا يصح الاشتقاق من الفهم للفظ مطلقاً الاشتقاق كونه وصفاً الا وصفاً بحال متعلقه فاندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد
الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة على العلم بالوضع فهو بعد الوضع دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو
شرط في حصول الدلالة بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف الاعتراض ان ذلك يقضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى اذ الوضع نسبة
بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين والمفروض توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضحات ان الموقوف عليه هو مجرد العلم بالمعنى
وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه والموقوف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ فغاية الامر ان يكون فهم المعنى من اللفظ موقوفاً
على تصور ذات المعنى ولا قبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعاً ولا يتعقل فيه محذور اصلاً الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم
الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام في الدلالة اللفظية الوضعية بناء على ادراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان
وان ادرجناهما في العقلية كان المقصر بالوضعية في المقام ما هو بالوضع وبها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها
الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد تقرر في محله الكلام في تعريف كل منها فلا حاجة الى اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة او المدلول الى المنطوق والمفهوم
وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وعلى ظاهر العبارة كلمة ما هي موصولة وهي عبارة
عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد به اللفظ من حيث كونه منطقاً به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون الدلالة عليه
متوقفة على ملاحظة امر غير اللفظ الموضوع مفضية الانتقال اليه الى واسطة فيكون الدلالة في المنطوق وفي محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد
يورد عليه بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كدلالة اللفظ على وجود اللافظ في المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي
الدلالة الوضعية المستندة الى الوضع في الجملة فهي خارجة عن المقسم لكنه يرد عليه خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج في المفهوم
فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء وينتقض بها الحدان جمعاً ومنعاً بل ويندرج دلالة على لازم الحكم عن المنطوق وان كان
اللفظ مستعملاً فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما في كثير
منها فليست الدلالة عليها في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقاً بمقدر يجعل حالاً عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق
لاستعمال اللفظ فيه وان لم يكن الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في المداليل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك
في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه وان لم تكن الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في المداليل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هنا
في محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن الدلالة ويجعل الضمير راجعاً الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله
في محل النطق والمفهوم دلالة عليه لا في محله او يجعل ما مصدرية ويؤول ما بعده الى المصدر ويكون مفاده مفاد ما ذكر وعلى هذين الوجهين يكون
المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون قوله في محل النطق متعلقاً بدل او يكون متعلقاً بمقدر ويكون حالاً عن المدلول على نحو ما ذكر
في الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على الحد بل على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول عبارة عن الحكم و
يجعل المجرور حالاً عنه باعتبار ما تعلق ذلك الحكم به اعني موضوعه فالمراد انه حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به في محل النطق يعني يكون مذكوراً
والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسر الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعاً اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون
المجرور حالاً عن الموصول فهناك الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين بينهما فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية
الوجوه المتقدمة على اختلاف ما بينها حسب ما عرفت واورد عليه بان بعض ما عد من المنطوق كدلالة الايتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه
مذكوراً وبعض ما عد من المفهوم كدلالة التأفيف على حرمة الضرب قد ذكر فيه الموضوع واجيب عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل
بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الايتين والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية
ينداك في الموضوع فالموضوع في ان جاءك زيد فاكرمه هو اكرام زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك
وكذا المنهي عنه فيه هو الاب الضارب فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع اخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى
ما فيه من التعسف مضافاً الى ما في التفسير المذكور من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه وانما هما من
قبيل المدلول او الدلالة وكذا الحال في حمل الموضوع عليهما في التفسير الثاني وكذا جعل المجرور حالاً عن الموضوع في الاول مع عدم ذكره وانتفاء
القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني مع عدم قرينة ظاهرة عليه فالاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم
المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته على تقدير غير مذكور او نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول في الوجهين
هو المفهوم او المنطوق فان جعلناهما من اقسام المدلول كما هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما فدلالة
قولنا الطهارة شرط في صحة الصلاة او يشترط الصلاة بالطهارة على انتفاء الصلاة بانتفاء الطهارة منطوق وهي دلالة المنطوق بخلاف
قولنا يصح الصلاة بشرط حصول الطهارة او الصلاة والحج بشرط البلوغ فان دلالتهما على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء

في تعريف المنطوق والمفهوم

في بيان ان المنطوق صريح وغير صريح

في بيان ان التضمني من المنطوق الصريح لا من اقسام الالتزام

في بيان ان المجاز هل يندرج في المنطوق الصريح

البلوغ من دلالة المفهوم والامر فيه سهل ثم ان قرينا فالاقرب ان يعتبر في الفرق بمجرد كون الموضوع في محل النطق وعدمه ودلالة كون المدلول في محل النطق
وعدمه ودلالة كون الدلالة لذلك لما عرفت وان المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك ايضا منقوض بكثير من اللوازم مع عدّها من دلالة الجملة
كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته وحرمة ضده عند الاكثر من الدلالات اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الاشارة من دلالة اللفظ وكدلالة
وجود الملزوم على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق
مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة الالتزام او نحوها
وهم لا يقولون به ويرد ذلك ايضا على الحد المتقدم ايضا الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح قالوا والاول هو دلالة المطابقة والتضمن
والثاني هو دلالة الالتزام وقد بينا فيما مر في اندراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما
من اللفظ فكيف يندرج في الصريح نعم لو لوحظ كون الشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دل على الجزء ونحو هذه الدلالة لتوافي الدلالات
اللفظية لقضاء الاعراف بكونه منطوقا صريحا قلت لا يتم ذلك الا بعد بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة اللفظية يراد
به فان الاشكال المذكور ناش من خروج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كليته الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق او
احس فهم منه الشيء الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بينا بالمعنى الاخص ونحوه فنقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون
موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا للمعنى وحده الذي ينحل في
الخارج او في الذهن الى امرين او امور ونحو ذلك فالكل قد يكون ملحوظا بالكنه حال الوضع وقد يكون ملحوظا بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه مرآتا
لملاحظة ذلك المعنى والة لاحضاره حتى يضع اللفظ بازاء ذلك النقد بر فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك المعنى مستحضرا له حين سماع
اللفظ او لا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى ظاهرة اذ من البين
عدم انفكاك تصور الكل التفصيلي الذي فرض معنى مطابقيا للفظ عن تصور اجزائه وكذا الحال اما في باقي الصور فان كان اللفظ دالا على الكل على
وجه التفصيل بان كان السامع مستحضرا لحقيقة الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما اذا كان الواضع
مستحضرا للتفصيل حين الوضع او متصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل بالوجه كان التصور المفروض عين تصور اجزائه بالوجه ايضا اذ ذلك
الوجه الذي يتصور به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الاجزاء ثم الحاصل
انه اذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه
التفصيل فقد تصور اجزائه كذلك والا كان متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح
حصول الدلالة التضمنية كلما كان معنى اللفظ مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند حضور اللفظ ومن البين
ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن وان وجود المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك
بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية
بحسب الواقع الا انها تغايرها بحسب الاعتبار والنسبة فهنا دلالة واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا
فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح
القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلنا انه لا منافاة بين الامرين فان حصول الكل في الذهن عند حضور اللفظ الدال عليه انما كان
حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة بحصول الكل حسبما قررنا ومن البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار
وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا الاعتبار مقدمة على وجود الكل فمدلولية الكل متاخرة رتبة عن مدلولية
الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كانت مدلولية الكل متاصلة في المدلولية ومدلولية الجزء تابعة لها حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من
الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الاخر ثم ان هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق الصريح او الغير الصريح بجعلها من ان الدلالة الحاصلة فيها انما
هو بطريق الالتزام حسبما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن ان استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وارادته منه على نحو الحقيقة
وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على
سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة وربما يفصل بين ما يكون القرينة في المجازات لفظية كما في رأيت
اسدا يرمي وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح ولذا عدّ من دلالة
الاقتضاء وهو غير متجه لما ستعرف ان دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ بتوسط العقل
او العادة فيهما فان استناد الرمي الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل او العادة كما ان اسناد السؤال الى القرية يفيد ارادة الاهل
منه كذلك وان استعمال الاسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق فالتحقيق ان الحق ان الدلالة الحاصلة فيه من جهة
انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين والا فلا فيهما والاظهر عد المجاز من المنطوق الصريح اذ لا بعد
في اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد دلالة
على معناه المجازي ولا [illegible] اللفظ فيه ليخرج به عن حد الغلط وانما تحصل دلالته عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة

لدلالته على

لدلالته على المعنى المجازي كان الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة ولحاظ تفاوتها في
الوضوح والخفاء عدوا دلالة المجاز من الالتزام اذ ليست دلالته بسبب الوضع والمناسب لانظار اهل الاصول اندراجه في المطابقة لبعد اندراجه
عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه بل قد يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا يبعد اذن في اندراجه
في المطابقة بالنظر الى حصول الوضع الترخيصي فيه لصدق كون اللفظ دالا بعد تعلق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له بقيد الوضع المأخوذ في
حد المطابقة لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة على كون المراد باللفظ هو
معناه المجازي ففي الاغلب انما يكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله ثم ان جماعة قسموا الدلالة في
المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء ودلالة الاشارة وذلك لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف
اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله رفع عن امتي الخطاء فان صدق الكلام
يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله تعالى واسئل القرية فان صحته كذلك عقلا انما يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف اي
مملكا على الف لتوقف صحة العتق عليه شرعا اولا يتوقف على ذلك بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله كفر
بعد قول الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان فانه يفيد ان الوقاع في نهار شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني
وهو ما لا يكون الدلالة مقصودة في ظاهر الحال هو دلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب المتفاهم كما لو فرض وروده
في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من دلالة الاشارة وانت خبير بان ما ذكروه غير حاصر لوجوه دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم
ان يقال ان الدلالة الالتزامية مما لا يعد من المفهوم اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو لاجل خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما
ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او لغة عليه اولا فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقولك نحن بما عندنا وانت بما ادعاؤه م
عندك راض فان صحته لغة يتوقف على تقدير راضون وقولك رأيت اسدا في الحمام فانه يتوقف صدق كون الاسد في الحمام بحسب العادة على
ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك اضمار فلا فرق في ذلك بين
اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع والظاهر ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة الاقتضاء كما في
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقولك رأيت اسدا يرمي ويجري النهر وغيرها وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما
عرفت ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلوله
لفظا مضمرا او معنى مرادا حقيقيا كان او مجازيا والثاني دلالة التنبيه والايماء وذلك انما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرائن
اللفظية او الحالية مما يقطع معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا
اريد من بيان الملزوم افادة وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند بيان وجود النهار ومن ذلك ما اذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه كما اذا قيل
مات زيد واريد بيان علم بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة في الحكم هو المقصود بالبيان ومنه ما اذا قيل جاء زيد
فقلت ظهر الفساد في البلد لدلالته على ان مجيء زيد سبب للفساد ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام على كون
الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير السببية من سائر الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة الامثلة
الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العداوة بين الشخصين او المودة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد
فرح عمرو او حزن بكر او قيل عند حضور موت زيد الموت يفرح عمرا او يحزن خالدا وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلقات كما اذا قلت
رأيت زيدا واكرمت فان ظاهر المقارنة يفيد كون المكرم زيدا من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه والظاهر اندراج الكناية المذكورة وان كان فانقسم
المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا لاندراجها اذن في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال
منه الى لوازمه كسائر اللوازم المقصودة بالافادة حسب ما اشرنا اليه فان اريد بها الانتقال في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا وانما كان المقصود
بالافادة هو نفس اللازم من غير ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وانما يراد من اجل الايصال الى لازمه فالظاهر اندراجه في المجاز الاصولي وحكمه حكم
سائر المجازات والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها سائر اللوازم المستفادة من الكلام مما لا يكون انها مقصودا من العبارة بمقتضى المقام
سواء استنبطت من كلام واحد او اكثر كما في الايتين المذكورتين وكذا الحال في الايتين الدالتين على ثبوت العصيان بمخالفة الامر والاخرى
على استحقاق النار بعصيان الله وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته
ومنه ايضا دلالة الحكم على لازمه ان لم يقترن بما يفيد كون ذلك مقصود المتكلم والا كان من دلالة التنبيه حسب ما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت
الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام في دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال
الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فيلزم ح ان يكون ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مع انه ليس الحال كذلك قطعا ومع الغض عن ذلك
فاللازم اندراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ لازمه مع امكان ارادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلنا اما الجواب عن الاول فظاهر مما
قررناه في اوائل الكتاب اذ قد بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما يكون بكونه المقصود بالافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له
مقصودا بالافادة اصلا وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة كان اللفظ مستعملا

فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لازم لم يتم فان ذلك لا يقضي بكون ذلك اللازم مستعملاً فيه اصلاً كما مرّ والحال في المقام من هذا القبيل

لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلّق الحكم بها وان كان المقصود من الحكم بها واثباتها افادة لوازمها وما يتفرّع عليها واما على الثاني فبان اللازم

المفهوم من الكلام قد يكون لازماً للمدلول اللفظ وقد يكون لازماً للحكم به وقد يكون من لوازم الاقتران بين الشيئين ونحو ذلك لتشريعه

من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على الوجه الاول كناية وهو كما ترى لما يكون

من بعض صور الالتزام حسبما اشرنا اليه هذا محصل الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقاً للمنطوق في الايجاب والسلب

او مخالفاً له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق

سمي بالاول وان كان مساوياً لثبوته سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة او لا كما في دلالة حرمة التأفيف

على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية الا مع عدم الضرب وقولك لا تؤذ الفاسق الدال على منع اذية العادل

والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما سنشير الى جملة منها انه لا حصر في المفهوم

في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي واما حصر مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث

تكون مفهومة منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دل

عليه الادلة الشرعية ومضى به تتبع خطابات الشرع واطباق العلماء خلفاً عن سلف عليه وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث

فيها الى البحث في كونها مفهومة من اللفظ اذ لا مجال للنزاع فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مدلول الالفاظ كما عرفت

فالخلاف في المقام انما هو في افادة تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه وقد ذكر المصنف في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن

نتبعها بذكر غيرها ان شاء الله واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المصنف في مبحث القياس والظاهر انه لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن

المحكي عن البعض كونه قياساً وان القول بحجيته حجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدّه راجعاً في مدلول الالفاظ

اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما ادرجه في القياس واستند في التمسك به الى ذلك وحينئذ ينفتح الخلاف في كونه مفهوماً من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف

في غيره من المفاهيم ويحتمل ان يكون كلام القائل المذكور على تسليم دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفاً ملاحظة

قياس الاولوية فتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية ولا تتبت حجيتها من جهة حجيته

بل لا اشكال في حجيتها ولو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولاً لفظياً لكنه جعل الوجه

في مدلوليته عرفاً ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولاً عقلياً بملاحظة قياس

الاولوية فهو موهون جداً لما سيجيء بيانه ثم من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجاً عن المدلول اللفظي قوله يدل على انتفائه لانتفاء الشرط

الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس لا بمعناه ثم ولكن للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضاً كما يستفاد من غيره

وربما يشمل الجميع قوله المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاصوليون والعلماء رفع الله مقامهم على ما يتوقف عليه وجود الشيء

مطلقاً وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرفت فيما مر الاشارة الى بيان انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم

من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليت احدى ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليتها احدى كلمات الشرط مطلقاً وان لم

تعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح انه ليس المقصود تعليق النهي عن الاذية على الضرب وقولك اكرم اباك وان اهانك

او اكرم اباك ان اكرمك وان اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والاطلاق بما ذكروه من كون النزاع في الجملة المدخولة لان واخواتها محمول

على ذلك ومبني على كون ادوات الشرط حقيقة في المعنى المذكور مجازاً في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق الوجود

على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع المقدم في

القياس الاستثنائي قاضياً بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضياً برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء

على الانتفاء وقد تكون لمحض التقدير كما في الفرض المذكور وفي كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا

ولو اوصى بشيء من ماله كان كذا الى غير ذلك وقد تكون لمجرد بيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيداً ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك

بعض ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم في الاضعف لبيان تأكد ثبوته في الاقوى كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه وقد تكون لبيان العلة

كما اذا سئلك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا صلحت الغايات فقد حان الامير واذا رأيت معرفة من توغل

الكلام بمعنى المسند الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرطاً للحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق الثاني

ولا حاجة اليه اذ لا بعد في اطلاقه على ما ذكر كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات ومحل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد به التعليق ومطلقاً بناء على كونها

حقيقة في التعليق دون غيره ثم يرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين

او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فيدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون

المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي وذلك ظاهر بالنسبة الى الاخبار لدلالة الشرطية على انتفاء الحكم الخبري به على فرض انتفاء الشرط

اما بالنسبة الى الانشاء فالظاهر ان كلاً من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط

في مفهوم الموافقة والمخالفة

الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم العدد ومفهوم

عند انتفا

في تحقيق مفهوم الشرط المحال

بل ولكنا بادنه

بل وكذا بالنسبة الى سائر القيود المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قولك اكرم زيدا انما يكون مفاد الوجوب انشاء اكرام زيد دون
غيره فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنظر الى غيره ولو وجب اكرام غيره فانما هو بايجاب آخر فلابد اذن من القول بحجية المفهوم
في جميع ذلك وبما ذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام من القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مع انتفاء الشرط وح فيشكل الحال في تصوير
الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فانتفى ما يفيده الشرط من انتفاء ذلك
بانتفائه ولا يزيد ذلك على دلالته على انتفاء الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مط كما هو المدعى في محله ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت
الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب الخصوصي الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل
بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وان كان الحاصل من استعمالها
في معانيها امرا خاصا فكما ان مدلول المادة كلي يتشخص بفعل المامور وتكون الخصوصيات التشخصية خارجة عن المكلف به فكذا مدلول الهيئة هو
الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الامر من جهة استعماله اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياته التشخصية خارجة عن الموضوع له
فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام مفيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة
معلقا على الشرط المذكور منتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا عليه ليلزم منه انتفاء
ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتأيد القول بكون الموضوع له في الهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوائل لا خصوص
النسب الواقعة بتلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتأخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء
الحكم مط بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه من التأمل فيما قررناه يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن
البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احد هذه بشرط او وصف لم يكن هنا مجال لانكار
المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك لما ذكرنا من حصول اختصاص الوقف بالواجدين للوصف او الشرط
المذكور ونفيه عن الفاقدين له غير متجه اذ ليس ذلك من جهة المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد
تعليقه بشيء آخر فيمنع الوقف على الوجه المذكور وقضية ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء آخر اذ بعد تعين متعلقه بمقتضى الصيغة المفروضة لا يعقل
تعلقه بغيره وكذا الحال في نظايره الاخرى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت تملكه له وكونه المقر به له فيما مر وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي
تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في سائر الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل
تصدقت بهذا على زيد او بعته زيدا او نحو ذلك زيدا او وهبته لزيد فان تعلق الاعمال المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له
بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد
الثاني وعزى الى الشيخين والشهيد ره ايضا واختاره جماعة من المتأخرين وحكى القول به عن جماعة من العامة ايضا منهم ابو الحسين البصري وابن
شريح وابو الحسين الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكى القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعهم
واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والآمدي واختاره من متأخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وقد يحكى في
المسئلة قولان آخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني قوله يجري
في العرف مجرى قولك الشرط في اعطائه اكرامك اياه كانه اراد به الاعطاء المامور به فالمقصد اشتراط وجوب الاعطاء به وايضا فانه لا معنى لاشتراط
نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فما ذكره بعض الافاضل في المقام
من اشعار هذه الدلالة على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد
بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتداول منه في العرف عندنا وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن غالبا
نظرا الى كون الانتفاء بالانتفاء قطعيا بل ضروريا مدفوع بانه ليس المقصود من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه
بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد
الى التبادر في فهم المعنى المذكور من الشرط فقد بنى الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احدهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط
فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الشيء الآخر وانتفاؤه
بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط و
ادواته الا في استقلال الاول ايضا فيكون قوله يجري في العرف اه اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الآخر فالدليل
المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضاحا للمدعى فانه لو استند الى تبادر الانتفاء من تعليق بالانتفاء م
الحكم بالشرط حسب ما قرروه في المقام تم المراد الا انه لما ادعى ان تبادر المعنى المذكور ابتداء من التعليق المفروض لا يخلو عن خفاء اذ ربما
يمنع ذلك فضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء فيسهل
بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى المأخوذة في الاحتجاج لغوا ولذا لم يوجد في تقريره
المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصة فكيف يحتج

فيه الى العرف العام مضافا الى ندرة استعمال الجمل في غير ذلك الحادثة فلا ريب في انه هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة ففيه خلط بين معنيي الشرط وبدفعه
ان اطراد تبادر ذلك المعنى الى العرف وشيوع استعمالها فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف ويجد المعنى المذكور
لا يمنع من ملاحظة هذا المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذا ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة المعنى
المذكور لا يمنع من ملاحظته في مفاد الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عنده تم ما ادعاه المدعي ان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق
اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستحدثا ايضا ثانيها وضوح الفرق بين مفاد الامرين فان مفاد لفظ الشرط توقف المشروط على حصوله
وانتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالته على وجود المشروط عند وجوده ودلالة
نتيجة الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وبيانه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في افادة
ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه ليست ادوات الشرط موضوعة لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا
لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمها حسبما تقرر انتم فلا وجه لاسناده الى التبادر الذي هو من امارات الوضع وبعد فعه انه ليس المقصود في المقام دعوى
تبادر الانتفاء عند الانتفاء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه
بالواسطة وليس ذلك من امارات الحقيقة كما قد بيناه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه
الاعطاء حسبما هو نفسه فدعوى كون الجملة الشرطية مفيدة لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء
على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط
ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر المدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء
عند انتفاء الاكرام اول الدعوى وبعد تسليمه نقول ان كون المستفاد من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول امر ظاهر بالوجدان من التبادر في الاطلاقات
العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله
اكرم زيدا ان جاءك وان اكرمك لذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول ورجوعا عنه عرفا خامسها ان قوله الشرط في اعطائه اكرامك يفيد
انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك فيه انه لما كان مفاد الجملة الشرطية هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند
الانتفاء لزم انحصار الشرط في وجود الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين وقد يمكن
الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته على ذلك فقد عزي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو
عبيدة وغيره بحجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب ولو لم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات
على النفي وباعتبار الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء
ذلك وقلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسبما سيجيء بيانه انشاء الله فلا يمكن الرجوع فيه اليهم لان
ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو في اثبات وضعه لما هو في اثبات
وضعه لما هو ملزوم لذلك لانه دال على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه منها ما رواه العياشي في تفسيره والصدوق في
عيون الاخبار عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال عليه السلام ما فعله وما كذب ابراهيم قلت فكيف
ذلك قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم واورد
عليه انه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك تنزيه الامام عليه السلام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور
بان حكمه بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه بعدم فعله
مع عدم نطقهم بل نقول انه يجوز ان يكون مرادا له وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع الكذب عنه حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت
المفهوم اصلا فلا وجه لاستناده الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه عليه السلام استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا فلم
يفعل شيئا وبحسب نفي استفادة ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب وهو محل الشاهد وبذلك يندفع الايراد المذكور ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق عليه السلام عن ذلك فقال ما ابينها من شهد فليصمه ومن
سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر حيث يدل على
رفعه او من جهة كون عبادته متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر يكون محرما والاول اظهر فالمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه غيرها
يقولون به ساقطة ومنها ما ورد في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عنه عليه السلام انه قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعوني استجب لكم
وانا ندعو فلا يستجاب لنا قال لانكم لا توفون الله بعهده فانه تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فمعناه ان قضية التعليق المذكور من الاية انتفاء
وفائه تعالى بانتفاء وفائكم حيث لا توفون الله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو سكت لم
يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل ثبوت الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه
الى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد نستدل في المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن
زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا

ان ظنا ان يقيما

ان ظننا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق وحينئذ لا مستند الى ان الاية مسند الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط
في قوله فان طلقها الاية حيث علق نفي الباس عن التراجع بالطلاق بحيث لا طلاق فلا تحليل حينئذ لانه لا متعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستناد
الى المفهوم بل يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى المنطوق في قوله تعالى فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله فان طلقها الا من جهة مفهوم بل لدلالته
على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها الطلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر
وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ص فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فانهما فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي ص اقره على ذلك واجاب بانه صدقة
اه وفيه انه يمكن ان يكون تعجبهما من جهة نسبة القصر الى صورة الامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية الشريفة بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها
على مقتضى الاصل من الاتمام كما هو ظاهر من الخارج ويشهد له لفظ القصر الدال على الخوف وقد يجاب عنه بمنع كون الاصل في الصلوة الاتمام اذ ليس في الكتاب
ما يدل عليه وقد روت عائشة خلافه فانها قالت ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر هذا مضافا الى انه لو كان
التعجب من جهة انتفاء الاتمام مع قضاء الاصل به لكان المناسب ان يقولا ما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط فيه
ان ظاهر الاية الشريفة يعطي كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولي فيها هو الركعتين حسبما روته عائشة ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما
يومي اليه ظاهر الاية وغيرها ومن الجائز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الاية بصورة الخوف فقولهما ما بالنا نقصر وقد امنا ولعل ذلك
خروج عن ظاهر السياق اصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ص لازيدن على السبعين فدل
ذلك على انه ص فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون من جهة … الخبر فانه ص ما كان ليستغفر
للكفار بعد ورود النهي عنه وليس المقصود في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد بل انما يذكر في الاصل للدلالة على الكثرة وانما اريد في المقام
بيان عدم حصول الغفران لهم على كل الوجوه ولو صح ورود ذلك فالمراد به اظهار الشفقة والرافة استمالة للقلوب مع العلم بعدم جميع ذلك
فليس في الخبر دلالة على استفادته ص … حصول الغفران المذكور بوجه آخر … العلاقة في الغاية … ثبوت الشرط لا يستلزم
وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على الخلط
بين اطلاقي الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم ثبوته الوجود هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المتقدم في المقام … يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعا اذ هو
قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به فالصغرى
فلانطباق على المرتبة على ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مدخولها الشرط واما الثانية فلان ذلك هو المراد بالشرط الا ترى انهم يعدون الوضوء شرطا
للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف الى غير ذلك ويعنون بذلك
توقفها على تحقق ما ذكر من تحقق الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه ايضا ما عرفت من كونه خلطا بين اطلاقي الشرط فان المراد بالشرط في المقامات
المذكورة ونحوها هو الشرط بمعنى المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل
من دونه اول الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الشرط
بل هو مما نحن ليس الا في حصول التخصيص في الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء
من النفي اثباتا الا ان الخلاف فيه معروف في كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان يراد به الباقي كما هو ظاهر الجمهور او بان
يتعلق الحكم بالباقي فيكون التخصيص مرتبة على خروج الفرد المخرج عن تعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الآخر حسبما يفصل الكلام
فيه في محله وعلى كل من الوجهين فقضية التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته … بحسب الواقع ليلزم منه اثبات خلافه
للمخرج غير … بحسب … فاذا قضيته ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج عنه وان ذلك نافيا اثبات خلافه فلم يقضيه خصوص الاستثناء
ذلك نظرا الى قضاء التبادر به ونحو بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل سائر المخصصات
على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه قوله بان تاثير الشرط اه كانه اراد بذلك ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على
وجود غيره وارتباطه به وبمجرد ذلك لا يقضي انتفائه بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايضا من غير ان يكون
هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل فكما يكون حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره ايضا فلا دلالة للقضية على انتفائه
قوله الا ترى انه قد يورد عليه بان ذلك ليس من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق الحكم باحد ادوات الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو
المقصود وقد تعلق بانه ليس تقصير السيد من ذلك لاجل التنظير … ما كان ناظرا وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور وقوعه في الشرع من غير خصوص ما
نحن فيه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بانه مع ارتباط الشيء بالشيء … ارتباطه لا يعقل القول بوجوده مع انتفاء الآخر ونحو ذلك حاصل بما ذكره من
المثال وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه يمكن تقرير ذلك بالنسبة الى الشرط ايضا فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة
يمكن التعبير عنه في كل من الامثلة المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط ايضا وبالجملة مع ان غيره … فقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره
السيد من … انما ينافي عموم المفهوم ويكون دفعا للقول به بعد عموم المفهوم اذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فما لم يكن شيء
من الشرط ولا ما يقوم مقامه ينتفي … لا ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة اذ قد يكون الشرط المفروض ما يقوم مقامه

[illegible]

[illegible]

جامعاً لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامر كان الحكم منتفياً الا انه ليس في كلام السيد ما يفيد تحقق ذلك الفرض حتى يتم ما ذكره السيد
الى تحقق الاستثناء بانتفائه في الجملة كما يقول القائل يجب اكرام العلماء لفهوم وعدم عموم وثانياً ان مرجع كلام القائل يجب عموم المفهوم الى نفي المفهوم فانه
يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الافراد على سبيل الاجمال ثم لعدم تعيينه لا ينفع في
من الخصوصيات نعم يمكن ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الافراد ثالثها ان المدعي ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفاءه بانتفائه
وهو لا ينافي عدم انتفائه لقيام الدليل على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعى
غلبة ذلك بحيث لا يبقى معه ظن بظهور ما يقتضيه اللفظ لكن بلوغه الى تلك الدرجة محل منع فيبقى الحكم بمقتضى ما يقتضيه اللفظ الى ان يقوم دليل على قيام
غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وبذلك ينقص الاستدلال بالظهور المدعى فانه قضى ما يفيده اللفظ حصول الاناطة في الجملة وهو لا ينافي الاناطة
بالخصوصية ولا عدمها اذ ليس في الكلام ما يفيد احد الامرين فاذا جاز الامران من غير ظهور لاحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص
شيء من الصور نظراً الى احتمال الحصول لما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام فليس للسيد ان يقول لحصول المقتضي للانتفاء محتملاً لوجود المانع
منه حتى يدفع بالاصل اذ يتبع من حصول المقتضي بعد ان كان محتملاً للاناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقتضي بالاناطة به بعينه اذ قد يكون منوطاً به وبما يقوم مقامه   ذلك
بعد امور شتى وانت خبير بعض المنع المذكور والتحقيق في الجواب ان يقال ان الظاهر من تعليق الشيء على الشيء اناطة وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به
كما يشهد به ملاحظة العرف وهو مفاد توقفه عليه وقضية التوقف عليه هو الانتفاء بالانتفاء الا ان يقوم دليل يخرج عن ذلك الظاهر بعد توقفه على
غيره ذلك وغيره مما انتهينا اليه الضم في الجواب الخير وسيأتي الكلام فيه وقوله لو كان انتفاء الشرط الخ لا يخفى انه لا اشعار في تعليق الشارع
الشرط على انتفاء الشرط بانتفائه اقضى الامر عدم ارادة ذلك منها كما هو الحال في الخطابات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة انتفاء الحكم المعلق
بانتفائه وكان الوجه في لا يخفى بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا امل من اطلاق
خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم بين عدم افادة التعليق مع انتفاء ما علق عليه قوله   انتفاء الحكم
لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً فقد يعترض عليه بان فيه خلطاً بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعنى المصطلح فان كون الشرط في المثال
المذكور مفهوماً واحداً منهما انما يوافق المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يكون الجملة التالية لاداة الشرط مفهوماً واحداً منهما فمقتضى السيد انه
يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط المصطلح
هو مفهوم احدهما ويمكن ان يقال ان مراد المصنف انه لما كان التعليق على الشرط مورداً لمفاد الشرط المصطلح حسب ما قررناه وكان الشرط في المقام هو
مفهوم احدهما كان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كل واحد منها ولو فرض تعليق الحكم بكل واحد منها كان خروجاً عن مقتضى اللفظ
حسب ما قررناه فيكون مرجع الجواب الى ما ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة الخ لا يخفى انه اذا انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط لم يتصور حصوله   المذكور الظاهر في الجواب
مع انتفاء الشرط فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط امراً حاصلاً مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم عليه لا منتفياً بالانتفاء فلا يكون افادة انتفائه
بانتفاء الشرط مقصوداً من التعليق المفروض وانما يراد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الظاهر من التعليق والاشتراط الشرعي
منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ القدر اللازم في تحقق معنى التوقف وهو حصول الانتفاء بالانتفاء
سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوماً في نفسه فمن ذلك قولك ان جئت زيداً وجدته مشغولاً وان ركبت بيدك انه ركبت حمارا
وان اردت زيد شيئاً لم يكرهه احد على تركه وان امرته بشيء اتى به غنم يخرج احد عنه نصياً الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية
الشريفة فمفاد الامر يعني ان اردن التعفف حرم عليكم اكراههن على البغاء ومقتضى ذلك توقف حرمة الاكراه على البغاء على ارادتهن التعفف وهو
لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة التعفف فالتوقف المستفاد من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفاء بالانتفاء
نظراً الى وضوحه من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضية الشرطية اصلاً وانما يتحقق الحال على حسب ما لهم امره من الجواب
الاستدلال وفيه تأمل سيأتي الاشارة اليه ثم قوله لهن اذا لم يردن التحصن الخ لا يخفى انه يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن
الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن تحقق الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير على ما لا يريده الا على ما
يكرهه كما فسره المصنف ويدفع الغض عن ذلك صدق مفهوم الاكراه على البغاء مع ارادتهن ترك التعفف غير ظاهر لامكان ان يردن اغناء نفسهن بغير ضمن
الوطي على البغاء ولا يصدق في نحوه فلا يردن التعفف فانه انما يصدق للمتردد عند ارادتهن البغاء اصلاً قوله اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى اورد
عليه بان ذلك لا يوافق ما يستفاد من كلام المصنف من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يفرق الحال فيها بين ظهور فائدة
للاشتراط وعدمه الا ان يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور حين الوضع وهو بعيد تكلفه يمهد نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية نعم يوافق ذلك
القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقلية صيانة لكلام الحكيم عن اللغوية كما سيجيء الاشارة اليه وهو كما غير ما اختاره المصنف ويدفع
ذلك انما يلزم لو التزم المصنف كون الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق الوضع به وليس في كلام المصنف ما يفيد ذلك وقضى الامر
ان يكون الدلالة لفظية وضعية حاصلة من تعلق الوضع بما يلزمه منه ذلك ثم رجوعها الى التبادر في المقام لا يتعين ان يكون لاجل ثبات الوضع
له بل يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزمه منه ذلك فينتقل ذهنه اليه حسب ما قررناه وح فيمكن ان يكون ظهوره فائدة اخرى للاشتراط
صارفاً عن ظاهر اللفظ حقيقة اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازاً او يقال يكون التعليق

والاستلزام قائم

والاشتراط ظاهر في ارادة التوقف المزبور للانتفاء بالانتفاء نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد التام او الشائع فبعد نفع الفهم لذلك يكون
بانضمام امر آخر اليه يقتضي ظهوره في معنى آخر للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر حسبما يأتي بيانه ان
لم يوافق ظاهر ما ذكره المصنف قوله ويجوز ان يكون فائدته في الكثير لا يخفى ان مجرد بيان الاحتمال المذكور غير نافع في المقام مع استناد المعنى الاول الى
الوضع اذ ثمرة القول بتحقق المفهوم هو الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يثمر ذلك بناء على كون الدلالة في
المقام عقلية كيف ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فائدة اخرى قاضيا بانتفاء المفهوم لجرى في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في الغالب ومع
انحصار الفائدة في افادة الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له فيؤول ذلك الى انكار المفهوم وقد يحمل كلامه على ان مستنطها ابطال الفائدة المذكورة من تعين
صارفا عما وضع له قوله اولان الكثير نزلت فيه يريد بذلك ان مورد الآية هو خصوص من يرد التعفف فيعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان
الحكم في مورد النزول ولا يريد بذلك مجرد احتمال النزول فيمن يرد التعفف بكرههن الموالي ليرد عليه ان قيام نظير الاحتمال المذكور حاصل في اكثر
الشروط قوله ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع قد يقال انه ليس بملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغاء بناء على حجية المفهوم لتبين انه لا قائل به
احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الآية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بناء على القول المذكور فلا يناسب ذلك مقام البلاغة بكون
الاشتراط زائدة خالية عن الفائدة بل محصل المقصود يتوقف دفعه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلامه تعالى ح
فلا يلائمه ما ذكر في الجواب هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور ولا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو دلت
لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطه
اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام ضرورة انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا
ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات ويدفعه اختيارا كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين
كما سيجيء الاشارة اليه الآن نعم فلا وجه لدعوى فهم المفهوم هنا ولا لزوم كونه منطوقا لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نصوا عليه كون
متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الآخر وفيه ان الوجه المذكور خلاف التحقيق كما سنبينه ان شاء الله فالاظهر في الجواب ان يقال بحصول الالتزام
اللزوم فيه لا بد ان يدعى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لو صح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية شيء
يلزم من ارادته الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا او عادة او عرفا نظرا الى جريان المخاطبات العرفية على ذلك انصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه
قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء واخرى مع عدم ارادته وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين وقد حكي
عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين آية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الآيات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد
تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء ح فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم مع عدم قيام قرينة عليه ويدفعه ان مجرد
ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في الندب فوق حد الاحصاء
ومع ذلك يفهم عند التجرد عن القرائن الوجوب ويحمل عليه كما هو ظ بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال لكان اما بالعقل او بالنقل والاول لا ربط
له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول الثاني لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسألة
اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه ظ مما عرفت مرارا مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لقضى بالتوقف في الحكم لا بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت
طريقة المتوقفين على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات الا ان يقال ان قضية التوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام العمل ومنها حسن الاستفهام
عن حال انتفاء الشرط فانه يفيد اجمال اللفظ وعدم دلالته على حكم الانتفاء اذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة
بعد ملاحظة المنطوق ويضعفه ايض كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظ لصراحة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح
بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول على الثاني لكان
ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا وليس كذلك كما يشهد به العرف وضعفه ايض واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يفيده الكلام وهو امر واقع في الاستعمال
مطلوب في المخاطبات سيما اذا كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض او التاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او ثبوته
الاول باطل والثاني خلاف الاصل وكان ذلك بمنزلة قولك لا تقل له اف واضربه او ولا تضربه وجوابه ظ اذ لا تناقض في المقام اقصى الامر
قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظ التعليق وانه اذا دل الدليل على استفادة الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين
ذلك وبين المثال المفروض ظ وذلك لخصوصية المثال في حرمة الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا في الغنم السائمة من التقييد بالوصف
وزكّ الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يقع التعبير عما هو المراد بالتركيب الوصفي يقع التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين
في المفاد وكان التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات
الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف لم يوضح مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص
المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية
كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما في المفاد كيف وهو منقوض
باشتراكه مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهور نفيه لحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل على ذلك لكان من المجاز ان يبطل حكم المنطوق وينفي ارادته

في الفارسي ان يكون الشأني
هنا تبالك لكنا انه بعيد
وهو مستعمل للاستعمال
على الوجهين لاتفاق
نزره بين الاولين
ومنا انه العدد

المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع عدم وضوح الملازمة المدعاة تماما انه لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف
كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى اما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على لازمه وحينئذ القول بالتفصيل
بين الخبر والانشاء ان الجملة الواقعة بعد اداة الشرط انما تقع شرطا للحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك ان نزل الثلج فالزمان
شتاء وقضية ذلك انتفاء الاخبار مع انتفاء الشرط المفروض لانتفاء الحكم الخبري اذ غاية حصول الاخبار انتفى لا يستلزم عدم تحقق الانشاء
فان انتفاء الانشاء يستلزم انتفاء اصل الحكم الحاصل بذلك الانشاء ضرورة انه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصوله تابع
تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء واجيب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء في شيء من الصورتين بل يفيد خلافه فان المقصود اثبات
دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى به الحجة المذكورة في كل من الصورتين ونسلم القائل المذكور غير انه يجعل المعلق على
الشرط هو الحكم بمعنى المصدري دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه اذ الظاهر كون الشرط شرطا
لنفس النسبة لا للحكم بها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد مرت الاشارة اليه وما يرى من كونه شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج عن ظاهر اللفظ نظرا
الى الاعتبار والتجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه وتبيين الكلام فيه ان مرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم
على التقسيم التام بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في
المقام فالقائل المذكور مفصل بالنظر الى ما يقوله الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة اليه وقائل باطلاق الانتفاء بالنسبة الى ما يفيد تعلق
الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يقال ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجه على تقدير
حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه ولا منافاة لعدم بل يجوز ثبوته لامرين ولذا جرت الاستعمالات
المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي المفهوم لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق عليه حكما
انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم واذا انه ركان ايجاد المتكلم تابعا للفظ الدال عليه
ومع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء الانشاء
المذكور بانتفاء الشرط بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفس الامر مع قطع النظر عن
اخبار المتكلم به واذا فرض بيان المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة لكن قد عرفت وهن ذلك
فان القول بانتفاء ذلك الانشاء المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب
بل لا يقول احد من المحققين بحجيته فمرجع الكلام المذكور الى القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء
مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات نعم ربما يختار التفصيل بين الشرع وغيره فلم نقف عليه وكان الوجه فيه ما استند اليه النافي
لحجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا عن سلف بعدة من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني
في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار
المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين والروايات الواردة في ذلك واستدلال العلماء
بالمفاهيم من الشواهد على المختار ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بخصوص الشريعة هذا وتتميم الكلام في المرام يرسم امور احدها ان المدار
في حصول المفهوم في هذا المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد اناطتها بها فلا فرق اذن بين الادوات
الدالة عليه كان ولو الموضوعتين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض
الافعال من جهة قيام شاهد عليه كما في الذي ياتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير
متضمن للشرطية في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر
من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص الاشتراط بان يكون المراد افادة ذلك بنفسه كما هو الشان في المعاني المجازية وان كانت افادته
بتوسط القرينة وليس كذلك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كزيادة الفاء في الجزاء فافادة الاشتراط هنا انما يجيء من القرينة وذلك كان في المقام وعد
نحو ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك نص من جهة غلبة تلك الارادة فيها وتقلها في غيرها وقد ذهب بعض الائمة الى القرينة الى القول
باختصاص قبلها ويؤيد ما قلناه الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما
جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جاءك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ لذلك غاية الامر ان ما وضع اللفظ
بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لا من جهة الوضع حصول ذلك الامر يختلف الحال في تلك الافادة ظهورا وخفاء
من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك
وقد اشار امامنا الامام الى المفهوم المستفاد من ذلك في الآية الشريفة هذا وقد يتوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمات
مخصوصة حيث قرر المسألة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وشرح الزبدة وغيرهما وليس كذلك بل تمام غرضهم بيان ذلك على سبيل التمثيل حيث
ان كلمة ان هي الشائعة في التعليق كيف وما ذكروه من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول بعموم على التعميم وفهم العرف حاصل
في الجميع وهو ما نبينها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن او الالتزام او انها دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة اللفظية قولان

ارسطها والغنا

الوسط منها وسطها والمختار عند بعض افاضل المحققين هو الاول وللمرتضى الى اكثر اصحابنا المتأخرين هو الثالث لنا ان مفاد الاشتراط تعليق الحكم
بالشرط واناطته به بحيث يفيد توقفه عليه كما قررناه ومن البين ان توقف الشيء على الشيء لا يعقل الا مع انتفائه بانتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم
وارتباطه بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى والحاصل
ان مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف على كذا فكما ان كلا من اللفظين دال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط
بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا في المقام واذا تأملنا في ظهور الدلالة فالدلالة الالتزامية هنا من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة
اليه وهنا من قبيل المفهوم فان قلت انه ليس مفاد قولك هذا متوقف على هذا الا ان ارتباطه ووجوده بوجود الآخر وعلى هذا فيكون الانتفاء
عند الانتفاء مدلولا تضمنيا له وكذا قولك هذا شرط في كذا اذ الاخذ للانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من الدلالة الالتزامية
ويستند الى ما في محل البحث قلت لنا ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية فان توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث
لا يتحقق الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم الامر المعنوي وقيوده بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند ائمة الصادرين وكذا
الحال في لفظ الشرط اذ هو ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالمأخوذ فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عنه نعم ما يتفرع
عليه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود يعرف باللازم كما هو في لفظ اللزوم المأخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صريح لفظ الشرط
والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة الشرطية الظاهرة في التوقف الشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم
بوجود الجملة الجزائية عند وجود مصداق الجملة الشرطية على سبيل توقفه عليه واناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم ذلك الا انها لازم الارتباط
المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له لانه الظاهر مما هو مقتضى
التبادر فيفهم العرف ان المفروض فيهم من التعليق المفروض الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له
فيكون الالتزام اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا تنفك عن كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر
فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر فقد تكون بين الملزوم واللازم الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة
الالتزامية هو الفهم والانتقال الى الجهة واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء
في المقام هو مراد قطعا فلا يكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم المعتبر الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمنية لزم انتفاء
الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد لانه من المعلومات ان هنا مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود والآخر
مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فتبين من
ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس
الا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول واناطته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررناه فليست
دلالته على الانتفاء بالانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كل منهما تضمنيا فيشهد بذلك التأمل في مفاد الجملة المفروضة وملاحظة
تقدم فهم الاول على الثاني والانتقال منه اليه وتجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا
حسبما قررناه ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على الاطلاق بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام
ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى وعلى الثاني انه مجرد كون الدلالة التزامية واذا لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم الدلالة
عليه مطلقا بل الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج
كالعمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول لا يقضي بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عن الشيء
في كونه مرادا في الخارج كما اذا كان مما لا يحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شك نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من نفس اللفظ
ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يمكن ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق
هذا يدل على تحتية الآخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقية ذلك وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا
شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فان اللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة للمتكلم نظرا الى عدم تحقق المعاني الحقيقية الا
بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفا بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه
حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة مع ضم الواسطة الخارجية البرهانية كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل
على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي اذا كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما
ذهنيا كان مدلولا لفظيا والا خرجت الدلالة عليه عن الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذاك
انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شأن المدلول الالتزامي عندنا ولو اريد من اللفظ كذلك لكان
اللفظ مستعملا فيه وهو اذن مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة حجة القول الثاني
انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت باحدى الثلاث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض مدلوله لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجود بالوجود
والحكم بوجود احدهما على تقدير وجود الآخر ومن البين ان الانتفاء عند الانتفاء خارج عن ذلك لا جزؤه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلاث وايضا

وامّا ... الانتفا

على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول بان لم يظهر للشرط فائدة سواه مع تحقق فائدة اخرى ... فذلك فالدلالة لم يثبت على
وهذا لا يتم مع كون الدلالة لفظية اذ مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقتضي الخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه الا بدليل من البناء
عليه حتى يثبت الخروج والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا
يصح الاطلاق عليه مستنكر جدا ركاكته عليهم انتظر في الاوضاع اللفظية وفي ذلك الشكال في دفعه بان الوجه في الدلالة لم المفهوم فهو على ما قرره بعض
الافاضل انه لو لم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الكلام سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة
لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى ترك ايضا فان الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث
فعل ما لا فائدة فيه وفعل ما لا فائدة في تركه بخلاف الاسناد الا لان المظنون او المعلوم اختصاص ايات القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير
محل القيد فلولاه لزم العبث قطعا او يقينا اذ المظنون او المعلوم خلو كلام الحكيم عن العبث فيتبع العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند الحكيم
وهو المطلوب قال ان هذا الوجه يتمشى في المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه من الاختصاص
الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى كلام الصادر من سائر المتكلمين وقد يدفعه
ان الظاهر من قاعدة الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره فلا ينبغي المخالفة نعم يرد عليه ما افاده بعض
الافاضل من ان هذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء سائر التخصيصات من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره
من الفوائد في كلام الحكيم والا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل
الحكم بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والنافون الى الثاني فالشرط
من القائل بحجية المفهوم غفلة ترجع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه
انه ان كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظاهر وان قام احتمال فوائد عديدة
فالظاهر كون الفائدة هو التخصيص كالمظنون او المعلوم اختصاص الفائدة فيه فانه اظهر الفوائد ويومي اليه قوله ان المظنون او المعلوم اختصاص فائدة التقييد
اه فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكر في الايراد نعم على هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عند
المتمسك بالوجه المذكور ولا ايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور اذ لم يتبين وجه الاستظهار ومع ذلك فقد ذكر
في اخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور الا ان يؤول
العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه فتأمل ولبعض الافاضل في تقرير الدلالة العقلية بيان اخر يحصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن
تأدية المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالقيد نعلم انه اراد بذلك فائدة لا يستفاد من اللفظ المطلق فان لم يكن هناك فائدة سوى
بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع او الظن بالدلالة انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد سرية ولا دليل على تخصيص احدها بالارادة
فهل يتوقف في ذلك او يقال بعضها فقد كرح انا اذا تتبعنا التعليقات على الشرط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة فليرجح
الحاقها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة الفائدة المعينة من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة او بعد
ملاحظة من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاطع بحجيته فانا القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما
كان من جهة الدلالة المطابقية او الالتزامية البينة لو كان اللزوم فيها عرفيا قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله
فلا ريب في وهنه اذ ليس الظن المفروض عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية ولم
يعتبر احد في القرائن ان تكون مفيدة للعلم ومن الظاهر جريان المخاطبات العرفية في ذلك على الظواهر والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم
اعتبار العلم في القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع
الى الغالب في حمل الالفاظ انه قد يرجح المجاز المشتهر على الحقيقة لقوة الشهرة حسبما مر بيانه ومن هنا يظهر المنافاة في عد الوجه المذكور من الادلة
العقلية لرجوعه اذن الى القرينة العرفية ثم انه ينبغي الكلام في كون الغلبة المدعاة في المدعاة تمام بالغة الى حد تبعث على الظن لو قطع النظر عن سائر الوجوه
المفيدة لذلك وهو في حيز المنع على فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لما بيناه بل هي مؤيدة لما جاء على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع الى التبادر كما
هو الشأن في غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة ما
ذكر مدفوع بما بيناه من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ لذلك مدفوعان اما الاول فبما بيناه من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع
من كون مجرد وجود فائدة اخرى باعثا على الصرف ثم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم تقضي ذلك بصرفه عنه وهو مبني على استظهار
من انصراف التعليق الى ذلك لكونه اظهر فيه فان اقامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق تعين له ولم يقدح ما يرد عليه من دون لزوم تجوز
كما سيجيء بيانه ثم واما على القول بكون المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البين لما وضع اللفظ له فلا بد من التزام التجوز وجعل ذلك
قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء فتأمل ثانيها قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط
من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى دلالة انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ نظرا الى ان ذلك امر خارج عن مقتضى الوضع وجهان ...

اي اللفظ لما كان ثابتا بالظن

الحقيقي

انتفاء الحكم

اي في الثالث الامور

... عن الحصر ... في الا ... ان ... المقام ... الاتفاقي

الثاني انما هم

الثاني انما يتم اذا كان اللزوم في المقام عرفياً لا عقلياً اذ يصح القول ح بتخلف اللازم لفقد دليل عليه اما اذا كان اللزوم عقلياً حسبما عرفت فلا
يتجه ذلك لامتناع الانفكاك ح ويكون عدم حصول اللازم اذن دليلاً على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضي بالتجوز في اللفظ
حسبما ذكر في الوجه الاول نعم يمكن ان يق ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو كاف في توقفه عليه وانا ظهوره في اللازم من ذلك
عقلاً هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور التعليق فيه بحسب العرف كما نظيره من
انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر آخر كما في قولك ان ضربك
ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك اما ان هذا يدل كذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقه حيث يراد به مجرد الفرض والتقدير الى غير ذلك
فيخرج ولا يجوز في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر عدم دلالتها على التوقف
ولا ناظر ولبيان ذلك تمام وضع لرجحه وصريل تمامه تنتظر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه فلا لزوم الخروج
عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد تاماً من النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وما المضر التزام التجوز على ما يستفاد من ملاحظة ملبيه
المذكور وهذا هو المتعين لو قيل بكون الدلالة على المفهوم تضمنية لكونه مستعملاً في اللفظ الموضوع للكل في الجزء كما انه يتعين البناء على الحقيقة لو قلنا
بكون الدلالة التزامية عقلية حسبما مر رابعها المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط لا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما
ذكره العلامة في ذيل رفع احتجاج الشيخ للمنع من سور ما لا يؤكل لحمه بقوله كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب منه قال انه يكفي في صدق
المفهوم مخالفة المسكوت عنه في الحكم الثابت فيه ح لا يدل الرواية على كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما
يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى احد قسمي المسكوت
عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته واجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكر
وهو كاف في المخالفة وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم
الشرط ايضا واعترض عليه بعض محققي المتأخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق
في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا ثم جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى
ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو
جواز الوضوء من سوره والشرب منه وغير محل النطق هو ما ينتفي عنه الوصف هو غير الماكول لحمه من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق
يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عروض اشتباه فليتوضح بالنظر الى مثاله المشهور في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير ثبوت
المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا اشكال والمتجه فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة
من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا لنفي الوجوب عما ينتفي عنه الوصف من جميع
الغنم فيدل على النفي من كل معلوفة من الغنم ورده عليه بعض افاضل المحققين بان ما ذكره من ثبوت العموم في المفهوم انما يتم لو كان اللازم للقول بحجيته هو انتفاء
نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه يرفع الايجاب الكلي فالثابت فيه الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان
كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن
محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع والا فمسلم ولا يجديه نفعا انتهى كلام رفع في الخلد مقامه قلت لا يخفى ان الموضوع في المثال
المفروض هو كل حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه ماكول اللحم فيكون مفاد العبارة ثبوت الحكم على كل واحد من الحيوانات بعد المنع من سوره
مع وصف كونه ماكول اللحم فيقتضي ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى التعليق الى سور احاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه فرجع هذا التعليق
الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيه نفي الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف يتصور القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم
لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور تم ما ذكره لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه فيكتفي في مفهومه برفع الايجاب الكلي
نا ذكر لكن لا ليس مفاد المنطوق ذلك بل تم كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام في المرام يستدعي بسطا في المقام فنقول انه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت
للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفيا عن ذلك الموضوع على جميع صور انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم
توقف انتفائه على قيد آخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرر انتفاء ذلك الحكم
بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول المجيء كيف كان يجب اكرامه ولو
على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الواضح المبين عدم اقتضاء التعليق
المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض نعم قد يستفاد منه ذلك ايضا في بعض الصور والتفصيل انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على
العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو كلما اهانك زيد لم يجب
اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقا افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر كر لم ينجس بالملاقاة وزيد لما كقولك اي حيوان ان كان
ماكول اللحم جاز الوضوء من سوره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فرتبه في العيد واما في الجزاء المرتب وقد يكون العموم
استغراقا افراديا وقد يكون بدليا موضوعا للعموم كذلك او يكون عموما لبيا من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسب ما نشير اليه انه تعالى ان شاء الله وجوه

في تفصيل الكلام في عموم المفهوم وعدمه

للمنطوق

الى التعليق

في تحقيق عموم المفهوم

حيث انّ الاوّل فلا يفيد الّا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلاً ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين
غير انّ كلاً من الشرط والجزاء ان كان ايجابيّاً اكتفى في صدقه بمجرّد حصول فرد منه وان كان سلبيّاً توقّف على رفع الجميع هذا في المنطوق وامّا في المفهوم
فالامر بالعكس فانّه في الايجابي يتوقّف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فرد منه فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بدّ من نفي الجميع في الاوّل
على الاوّل حتّى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بدّ من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكتفي بوجود فرد منه في الحكم بترتّب الجزاء في الثاني على الاوّل
وثبوت فرد من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ما قرّرناه من كون الانتفاء حاصلاً على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقّف على قيد آخر بكونه
على نحو خاصّ او في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقّف المعلّق على وجود المعلّق عليه وقضيّة التوقّف عقلاً انتفاء المتوقّف عند انتفاء
المتوقّف عليه مطلقاً ففي المثال المفروض يجب عليه الاكرام في كلّ صورة انتفت الاهانة ولو حيث نظراً الى افادة العبارة اشتراط كلّ صورة من صور الجزاء
بصورة من الشرط فينتفي الجزاء في كلّ من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحلّ التعليق المفروض الى تعليقات شتّى والمستفاد منه اذن
انتفاء الحكم في كلّ منها بانتفاء شرطه وامّا الثالث فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط اذن في كلّ واحد من آحاد الموضوع فيلزم الحكم بالانتفاء
بحسب انتفاء الشرط في كلّ من تلك الآحاد ففي المثال الاوّل يحكم بالتنجّس للاناء في كلّ اناء مع انتفاء كرّيّته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر
اي حيوان لا يؤكل لحمه وامّا الرابع فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلّقاً على حصول الجميع او عدم حصوله او على حصول اي منها او عدم حصول كلّ منها فعلى الاوّل
يتوقّف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منه اي بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتّب الجزاء على اي
واحد كان من تلك الآحاد ويثبت نفيه على حصول بعض منها اي بعض كان وعلى كلّ حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم
وامّا الخامس فيفيد توقّف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلّيّة دلّ المنطوق على توقّف الايجاب الكلّي على حصول ذلك
الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلّي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلّي بوجه من الوجوه وان
كان الجزاء سالبة كلّيّة دلّ على توقّف السلب الكلّي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلّي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء
الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب الكلّي هذا اذا كان عموماً افراديّاً وامّا ان كان بدليّاً فان كان ايجابيّاً افاد في المنطوق ترتّب حصول فرد منه على الشرط
المذكور والاكتفاء فيه باي فرد كان وافاد في المفهوم السلب الكلّي اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم بالسلب الكلّي
ومنه يعلم الفرق بين كونه موضوعاً للعموم والبدلي كما في المثال المتقدّم وما يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه
شيئاً فانّ مفهومه عدم وجوب اعطائه شيئاً على سبيل السلب الكلّي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيّاً افاد استغراق الآحاد في المنطوق فيكون مفاده
في المفهوم رفع السلب الكلّي فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدّم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك انّ ما ذكره المحقّق المذكور قدّس سرّه انتصاراً للعلّامة انّما
يتمّ لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل الصورة الخامسة ليكون مفاده رفع الايجاب الكلّي الصادق بالسلب الجزئي حسبما قرّر وليس الحال كذلك بل هو
من قبيل الصورة الثالثة لترجيحنا انّ العموم فيها انّما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضيّة ذلك عموم المفهوم على الوجه الذي قرّرناه فما ذكره العلّامة
من عدم الدلالة في المثال الى القسمين من جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رأيته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث حاول
الاحتجاج بمفهوم قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء بتنجيس ما دون الكرّ بملاقاة كلّ واحد من النجاسات نظراً الى عموم شيء المذكور في المنطوق فيسري
العموم الى المفهوم ايضاً فكما يفيد منطوقه عدم تنجّس الكرّ بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجّسه بكلّ منها ووجّه ذلك بانّه دلّ على عدم تنجّسه بشيء من النجاسات
على الكرّيّة كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجّسه بكلّ واحد منها على ذلك فينحلّ ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كلّ منها تنجّس
الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرّيّة وانت خبير بالبون البيّن بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انّه ليس المعلّق
على الشرط المذكور الّا عدم تنجّسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلّي وقد عرفت انّه لا دلالة في انتفاء الشرط الّا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل
بالايجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة الى آحاد النجاسة اصلاً فمن اين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الايجاب الكلّي كيف ولو صحّ
ما ذكره لكان مفهوم قوله ان اهانك زيد فلا تعطه شيئاً من مالك الحكم بجواز اعطائه جميع ماله مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم يقدم الحاجّ من السفر فلا
تصدّق بشيء على الفقراء الحكم بالتصدّق بجميع الاشياء عليهم مع قدومهم الى غير ذلك من الامثلة مع انّ الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح
عند ملاحظة العرف والظاهر انّ ما ذكره في المقام انّما نشأ من الخلط بين ما فصّلناه من الاقسام خامسها انّه لو كان المنطوق مقيّداً بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم
ايضاً فانّه كان ذلك القيد مأخوذاً في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد وقت الصبح فاكرمه دلّ على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت سواء
جاء في وقت آخر اولا وان اخذ في الجزاء دلّ على انتفاء ذلك المقيّد عند فوات شرطه فاذا قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دلّ الاشتراط على عدم وجوب
اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتاً ونفياً في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجّيّة مفهوم
الوصف دلّ على عدم اكرامهم في صورة عدم مجيئه بكون الحكم فيهم مسكوتاً عنه بتلك الملاحظة ايضاً فانّ التقييد بالصفة انّما هو في صورة المجيء خاصّة وربّما
يعزى الى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقاً مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موهون جدّاً اذا كان التقييد بالمتّصل وامّا
اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايضاً وجهان من اطلاق اللفظ فيكون المفهوم ايضاً مطلقاً غاية الامر قيام الدليل على تقييد
المنطوق فيقتصر عليه اخذاً بمقتضى الاطلاق في غير ما قام الدليل عليه ومن انّ المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيّداً في الواقع
تبعه المفهوم في ذلك وكان هذا هو الاظهر ولو خصّ العامّ في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضاً الّا انّه يثبت في المنطوق المستثنى خلاف حكم

المستفيد منه

المستثنى منه ونفى مفهومه لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هنا مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفى ذلك الحكم
الثابت له عند فقدان الشرط المفروض ولا يسرى الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفى الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظاهر ويجرى في التخصيص
بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به سابقا انه قد ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شروطا الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل النطق اولى او مساويا
لمحل النطق كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الكلام واردا مورد الغالب كما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الصادق ع في الصحيح يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها وفي الاحكام انه اتفق
القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شروح
المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية
الاملاق ويظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم
خالفه وكيف كان فكان الوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب وكان ذلك الشرط او الوصف حاصلا له في الغالب كان الشرط او الصفة
مساويا للمشروط والموصوف فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر لا يحتاج
الى التنبيه والافراد الشائعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة
في الذكر لا بد ان تكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وتنظر فيه بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه الى نفي المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء
وليس المقصود بالتقييد المفروض زيادة الدلالة على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يرد ما ذكره من عدم الاحتياج اليه وورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه
بالاطلاق بل المقصود بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعنى الفرد النادر المسكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه
نعم يلزم ان يكون للنكتة في الذكر شيئا آخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جاءني فتقول
اكرمه ان جاءك او يقال في الغنم السائمة زكوة فتقول في الغنم السائمة زكوة ونحوه لعدم افادة السؤال ما اراده او ورود ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة
او نحو ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص الذكر اذ لا دلالة اذن في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه ولك ان تجعل ما مر من هذه الشروط الى امر واحد
وهو عدم قيام شاهد على عدم ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك سواء ظهر منه خلافه او بقي الامر مجهولا
بين ان يعتبر افادة الانتفاء بالانتفاء وعدمها على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا للخصوص فما ذكرناه اذ ليس الظهور
المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا دخل عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو بقيا وتعادلا لزم الوقف بينهما لانتفاء الظهور
واما على قول من يجعل الدلالة لزومية متعينة فتلك قرينة صارفة عن الحمل عليه الا انها تجعله دائرا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة
الحقيقة وقد عرفت قيام ان قرينة المجاز فلا تعادل لظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا
حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المعتبر ظهور اللفظ في افادة المفهوم مع انتفاء القرينة وهو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على
خلافه رابعها انه لو علق امورا على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد فالظاهر تعليق المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء
المفهوم المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج اناطة الحكم في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء
فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو اعم من عدم وجوب اكرام احد منهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب
الجزئي فالظاهر في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في اناطة الحكم بكل من الاحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ
متعددة فالظاهر اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على اناطة المجموع به فلا يفيد مفهومه ح الا
على انتفاء البعض خامسها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي كل منها بانتفاء شرطه وان
لم يصح فيه التكرار وقام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا احتمل القول بتوقف حصوله على الشرطين معا لدلالة كل من التعليقين على توقف الامر
على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الامر وفيه ما لا يخفى والحق ان يقال ان قضية
الجمع بينهما هو البناء على توقف الامر على احد ذينك الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضية منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط
وقضية مفهومه انتفاؤه بانتفائه فيكون منطوق كل منهما منافيا لمفهوم الاخر فيقيده تقديما لجانب المنطوق على المفهوم سادسها انه قد ذكر صاحب الوافية
ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة فانه يفيد حينئذ وجوب الزكوة في
السائمة ولا يقول به من لا يقول بحجية مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة فان نفي الزكوة
في المعلوفة يقول به من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر ان مستند المثبت في ذلك الى المفهوم المعتضد بالاصل والثاني الى مجرد
الاصل وذلك لا يثمر في حاصل المسئلة اذ هما متوافقان فيه قال ودعوى حجية المفهوم من القائل به انما نشأ عن غفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل
في ذلك مركوزا في العقول اختلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك مدلولا للفظ هذا كلامه ملخصا وقد اورد عليه
بعض افاضل المتاخرين توضيحه ان كان الحاكم في الصورة الثانية متطابق الاصل والنص على القول بالحجية وبمقتضى الاصل على القول بالنفي و
يترك الوجهان في ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الاصولي لان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم بالاصل لم يبق وثيقا من
الادلة على خلافه فان حجية الاصل مغياة بقيام الدليل على خلافه فيعد فيما لم يقم حجة في المقام حتى تعارض الدليل المذكور واما اذا كان

الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوماً لا يقضي بترجيح الآخر عليه اذ رب
مفهوم يترجح على المنطوق ومع الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايضاً مفهوماً فلا بد من ملاحظة المرجح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو
قلنا بسقوط المفهوم وزاد بعض الافاضل في المقام انه اذا كان المفهوم مخالفاً للحكم المستفاد منه ماخوذاً من قول الشارع فلا حاجة في اثباته الى
الاجتهاد بخلاف ما لو بني على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاصل بمقتضاه يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز
ترك الاصل بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل
والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد وبذل الوسع ولا ينهض شيء منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة الينا غاية الامر حصول
الفرق بينهما بالنسبة الى من كان في ايام التشريع الى المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد السماع من المعصوم الى بذل الوسع في ملاحظة المعارضات وغيرها
في العمل بقوله بخلاف الاخذ بالاصل المذكور ونحوه ولا يجري ذلك بالنسبة الينا حسبما فصل القول فيه في محله ثم لا يذهب عليك ان
ما تقدم من الثمرة بانه يتبين ما ثمرة في الصورة الثانية ايضاً غير جيد فانه انما يترتب تلك الثمرة في مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية
كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه في كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقاً حتى يورد عليه بامكان ترتب ثمرة اخرى في
تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشأ الغفلة في المقام فهو موهون جداً لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ او الاصل وظهور عدم
الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقاً للاصل او مخالفاً له فانهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل في الصورتين قوله
اختلفوا في التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف احد اقسام مفهوم المخالفة وهو على ما نص عليه جماعة اضعف من مفهوم الشرط ولذا
كان القائلون بمفهوم الشرط اكثر من القائلين به وقد انكره جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوي وغيره والاول
يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلاً عالماً او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلاً ابوه عالم واكرم رجلاً اكرمك ومن الظرف
كاطعم رجلاً من الفقراء او من النسب كابني برجل بغدادي وقد يعم الحكم للصفات وساير الاوصاف الماخوذة قيداً في الموضوع او الحكم كالحال كاكرم
عالماً او المفعول مظلوماً وتواضع لافضل الناس والثاني يعم ما كان وصفاً صريحاً كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها وما دل
على الوصف بواسطة كالمنسوب نحو بغدادي وعربي ونحو كثرة الشعر بعادلة الموصوف فان مفاده الشعر الكثير وعد من ذلك
لان يمتلي بطن احدكم قيحاً خير من ان يمتلي شعراً فان مؤداه الشعر الكثير وظاهر الغزالي في المستصفى كون المنسوب من الالقاب وقد يخص النزاع في المقام
بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتاً نحوياً او غيره بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف
الظاهر في اناطة الحكم به وكان هذا هو الاولى نظراً الى عنوان المسألة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين في البحث والاخر من جهة ملاحظة التقييد نظراً الى
استظهار كون القيد احترازياً دليلاً على انتفاء الحكم بانتفائه فيعم المسألة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم
الاتية يومي الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان ولعله في وجه وكيف كان فالظاهر ان محل الخلاف في الاقتضاء المذكور ليس
من جهة الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شيء من الالفاظ المفردة المستعملة في المقام لان الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة
على الوجه الذي تقرر في محله اذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف المذكور متعلقاً للحكم المفروض حتى يتصور فيه اخذ المعنى صفحه ١١٠٦٢٧
المذكور وليس هناك وضع خاص يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يكون هو الموضوع لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جداً وليس
ذلك مما يفيد الدعوى المذكورة فالظاهر ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن
مدلول عرفي حاصل في المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة التقييد وذكر الخاص مع امكان تركه او لا اختصاص الحكم فلا يلزم منا
تجوز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور وعلى القول به فالبحث في المقام انما هو
في الدلالة الالتزامية العرفية وكان الاظهر في تقريرها على القول بها ان يقال فيها على نحو ما قدمناه بظهور التعليق على الوصف او التقييد
بالقيد في اناطة الحكم به وتوقفه عليه فيلزم من ذلك عقلاً انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيد ما ذكرناه انه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم في عدة من المقامات
التي يناط فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رايت عالماً او اكرم الامير رجلاً عالماً او رمانا اليوم فاضل واهين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة
اذ لا اشعار في تلك العبارات بالدلالة على الاختصاص وانتفاء الحكم في غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد في المقامات الا ان تقوم
قرينة على خلافه فتقضي بالصرف عنه بعد فهم نسبتها فان ذلك انما هو من جهة الاستظهار المذكور وهو حيث انه يتبع الموارد التي يجري فيها
دون غيرها كما في الامثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما يقيد فيه الحكم بالوصف وان كان ظاهر اطلاق كلماتهم يعم الجميع الا
انه لا بد من التقييد اذ لا مجال لتوهم جريان البحث في نحو ما ذكر من الامثلة ولو مع الخلو عن القرائن والاظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يقال
ان محل البحث ما اذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم واما اذا احتمل هناك فوائد اخرى ولا مع ظهور
فائدة كما في قولك رايت رجلاً عالماً ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يؤدي مفاد رؤيته للعالم الا بذكر القيد فلا يجدي ذلك دلالته
على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس للدلالة في المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوائد في فهم العرف ومن جهة تعليق الحكم
على الوصف المشعر باناطة الحكم به حسبما اشرنا اليه ففي ذلك قوة للدلالة على ما قلناه ثم ان ههنا امورا ربما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور
في المقام ونصاً منها ما اعتبار هذا المفهوم من دون تامل منهم فيه فلا بد من الاشارة اليها وبيان الحال فيها احدها ما اشتهر في الالسنة من ان

[illegible]

الاصل في القيد ان يكو

الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا ابراز انهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات ويبنون في ذكر قيد لا يكون مخرجا لشيء وكذا لا يعرف الخلاف
بين الفقهاء في الغالب الا من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم وعلى ملاحظتها يعرفون اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في الفتاوى المأثورة في
فتاويهم او اختلافهم في الاطلاق والتقييد وليس ذلك الا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك صلاحيته اولا ان ذلك امر جرت
عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ذلك ملاحظة الاحتراز في التقييدات
فكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل وفي سائر العلوم المدونة لجريانه بطريقتهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك
نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي ذلك بكون الاصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في الالسنة العامة ذلك بان لا يكون القيد
احترازيا بان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه عما يشمله من الاطلاق والعموم اثباتا لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول
ذلك لفظا وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده انتفاء الحكم الواقع بتلك الصورة
خروج المخرج من ذلك الحكم لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المنزل منزلة الحد غالبا
هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحد وانما هو لمجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا انما لا يدل
له بدلالة المفهوم حسب المقصد كالدالة على نفي الحكم عند انتفاء الوصف او القيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحد ان يساوي الحد المحدود ويطابقه
المحدود للحد بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدود على فاقد القيد فلزوم الانتفاء واقعا مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة
لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته زيادة على ما تبيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتبار ذلك في بيان
الاحكام وان لم يكن مخلا بالمراد الا انه لا يناسب مقام تدوين الاحكام سواء كانت شرعية او غيرها من سائر العلوم المدونة ولذا لا داعي هناك غالبا على
الاختصاص الا من جهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور تابعا ما عد الصفة من المخصصات المتصلة للعموم ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث
التخصيص فلا يظهر منافاة لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب
الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد المذكور هو الاول خاصة وهو مرادهم في تعدادهم من المخصصات اللفظية
في المقام هو الامر الثاني وهو ممكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ايضا في عداد المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية
وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد دفع الحكم المدلول عليه بالعبارة بحسب
ما ذكروا والظاهر كون الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها
على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من
المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة ومن تبعه في الاستثناء من النفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف ثانيها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق
على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم في وجوب حمل المطلق على
المقيد مع انه لا معارضة بينهما بالنظر الى المحمل الاول الا من البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق
الاخر والا فاي منافاة بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في سائر افراد المطلق اقصى غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين و
الدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور ينافي الخلاف الواقع في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى
نفي الدلالة ويدفعه انه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني فرجحوا المفهوم الخاص على اطلاق المنطوق
كيف ولو كان كذلك لما جرى في الالقاب لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم ابي فاطعم الفقراء
ثم قال ان قدم ابي فاطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل انما
ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر
بالمقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما اعمالا لهما الا لما
توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد ثم جمعا بينهما اعمالا
بهما الا لما توهم من جواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت اما على القول بكون الامر مجازا فيه فترجيح الاول ظاهر اذ لا يستلزم حمل المطلق
على المقيد تجوزا في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في كونه خلاف الظاهر منه كما ان التقييد
مخالف للظاهر ايضا الا ان فهم العرف كاف في ترجيح الثاني عليه ويكفي به مرجحا ولذا بنوا على اتفاقهم عليه بل من ملاحظة الاتفاق عليه كان فيه
من غير حاجة الى التمسك بغيرهما ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر وبما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي ره في الجواب عن الاشكال المذكور من الزام
التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور وقال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجية كما نقله من طاب ثراه في نهاية الاصول وان القائلون بعدم
حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق ولو وافقهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد
انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكايته ذلك عن سهو بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على المقيد
واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكأنه ره رأى اختصاص الوجه في حمل المطلق على المقيد على ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل اجماعا
على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرناه حسبما قررناه ولا ربط له بالمفهوم وما عليه البناء على ثبوت المفهوم

على ذلك كان في افادته في كلامهم

من ترجيح التأسيس على التأكيد لو تم جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم ثم قال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني للاول الا ان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا لتخصيص العام ومع الغض عنه فالتأكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدما على المقيد اما لو كان بالعكس فلا تأكيد وايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان عن معصوم واحد وبالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين او تغاير المخاطبون من دون حكاية للاول عند ذكر الثاني فلا تأكيد كما في الاخبار المتكررة الواردة عن المعصومين بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل منهما بعد سؤال المخاطب ومع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يتم الجميع قوله يحتج له الشهيد في الذكرى حيث نفى الباس عن القول بحجيته بل جعل مفهوم الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف قد حكى القول به عن المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية وعزى القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب الشافعي ومالك. قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة فقد وافقهم في ذلك كثير من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزى ذلك الى الاكثر الا ما شذ وقرره وكثير من الناس فقد اختاره والغزالي والامدي وقد حكى القول به عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال المروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزلة واسنده الغزالي الى جماعة من حذاق الفقهاء والامدي الى اصحاب ابي حنيفة وهنا قولان اخران بالتفصيل بل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي اذ لا قائل من دونها به البتة ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام التعليم كما ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهد لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصورة ففي الوجوه الثلثة المتقدمة نفي الحكم عن غيرها بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم في تلك الصورة لانضمام شهادة المقام وقد يذكر قول خامس هو البناء على الوقف فان عد قولان وعليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض افاضل المتأخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء ويدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك معنى مطابقيا لتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا له لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا ربط له بافادة ذلك والنوع المتعلق بها هو ما يتعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتداء والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا وليس من جزء الموضوع لذلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا ولا الجري في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص لها بالنسبة الى الاوصاف مما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضع اخر بعيد لذلك خلاف الظاهر وكذا القول باختصاص الوضع العام بغيرها اذا كان مورده وصفا ونحوه وحصول وضع اخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده عين ما افاده الوضع العام الا انه يزيد عليه ما ذكر من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدا اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد عام جار في الجميع كيف ولو التزم به للزم ان يجري في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار المقيد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه والتزام حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت من عدم شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور ومن ذلك يظهر ايضا عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا فان اعتبار ذلك ايضا يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه يبقى الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف وتقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف او القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة والظاهر منها عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد المقتضي لانتفائه عند انتفائه لكنك خبير بان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر وكذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد امعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات نعم فيها اشعار بذلك في كثير من صوره وبلوغه الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظاهر بل الظاهر خلافه لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة ولا اشكال انه حجة لما دل على حجية مداليل الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات فرب وصف يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وقد لا يكتفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم اولا على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول جهتين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من الوجهين الاخرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام في ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها والظاهر بعد التأمل في العرف هو الثاني يكشف عن التقييد بالوصف مع كونه اظهر ما وقع فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظة المقام مما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف اه لا يخفى انه لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزءا من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف واناطته بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فاللازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا يبطل ما ذكره بذلك الا مع ادعاء عدم افادة اللفظ وضعا لما يزيد على ذلك

الحجة / لكن هو القائل بنفي ...

يفيده

الوضع

بحصول الكلام

والمفهوم

وهو اول الكلام فلا بد من الاشتباه الى ما ذكرناه وبه يتبين المقصود من قولهم لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم اه وقد عرفت مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم

لزوم اعتبار كون الدلالة في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق

وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا يتأتى كون الدلالة عليه بالتضمن ثم قوله فلا انه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف اه

لا يخفى ان من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق مجرد وجوب الزكاة عند حصول الوصف المذكور حتى يبقى نفيه بلا زيادة

لانتفاء الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا

ولا عرفا انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول هنا بالدلالة الالتزامية فانما يقول بدلالة على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف

على وجه الاناطة والتوقف عليه هذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في

المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكرنا دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا بأس بالاشارة

اليها والى وهنها منها ما اختاره الآمدي من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم بها مع انتفائها لما كان ثابتا مع عدمها

لما يلزم من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في اثبات عدة الرجعية وغيرها وحاصل هذا الوجه لزوم

التزام المجاز في بعض الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو على خلاف الاصل بخلاف ما لو قيل

بانتفاء الدلالة في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايضا وهو انه لو كان مما يستفاد منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفادا من صريح الخطاب

من جهة ان التعليق للحكم عليه يستدعي فائدة ولا فائدة سوى نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والا فلا بطلان لوضوح انه لا دلالة لصريح

الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايضا باطل لعدم انحصار الفوائد والثالث مدفوع بالاصل وبه يعرف انه يمكن ان يكون الدال عليه

اللفظ نظرا الى ظهور التعليق فيه حسبما يدعى في المقام او من جهة كون ذلك اظهر الفوائد في نظر العرف وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي

اظهريتها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لثبت العرف ذلك اما بالعقل او بالنقل او بالنقل والعقل لا يجدي في اللغات والنقل اما متواترا او آحاد ولا سبيل

الى الاول ولا الى الثاني مع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع وضعفه ظاهر وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر

او النهي على الصفة دالا على ذلك لكان كذلك في الخبر ايضا ضرورة اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل ضرورة انه لو قال رأيت رجلا عالما او رأيت

غنما سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غير ما ذكر وبه يعرف انه فيما نحن فيه يصح اللغة ومع الغض عنه فالقول بالفرق ايضا غير متجه بل الظاهر ان القائل بالمفهوم المذكور لا

يفرق بين الخبر والامر في الاستفادة منه عرفا ويحصل في الاخبار ايضا فانه لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء افهم ان ساعه من فقهاء الحنفية

وغيرهم لا يشمله نفسه عن ذلك يكره من سماعه وهو دليل على فهم التخصيص غاية الامر عدم انفهام ذلك في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته

على الانتفاء في الاخبار مطلقا ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه وقد يكون مع ثبوته كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية

املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع بينهما حذرا من الاشتراك

والمجاز وفيه ان ذلك انما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت فهنا حال المقام بل لا يبعد خروجهما عن محل النزاع كما مرت الاشارة اليه

والبيان ان الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به على حسب ما مر فلا يصح دفعها بذلك اذ لا يجوز ايضا على القول

المذكور نفي شيء من الوجهين منها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة او عند اثباته والتالي ظاهر الفساد والملازمة ظاهرة

فان ما دل عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى انه لو قيل لا تقل اف لفلان لا يحسن مع ظهوره غاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه

لو دل على المفهوم لكان قوله ادّ زكاة السائمة والمعلوفة واحسن الى المحتاج والغني منها فيما مناقضا لكان دلالة المفهوم وبعد ما عرفت من الفرق

البين في ذلك بين النص والظاهر لا مانع من الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور من الاطلاق بخلاف النص ومنها

ان المقصود انما هو تمييز الموصوف كما ان المقصود من الاسم تمييز المسمى فكما لا يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وذكر

في الاحكام الاحتجاج به للمنكر ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وبعد تعبد كونه قياسا في اللغة منع كون المقصود من الوصف مجرد تمييز الموصوف

ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظاهر فان الحاصل بالصفة تمييزه بالصفة بخلاف الاسم فان التمييز فيه بنفس المسمى وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث ان

تمييزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو يومي الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وايضا ذكر الاسم العام اولا ثم تمييزه بالصفة على وجه

يخص بعض افراد ذلك المسمى يومي الى عدم شموله لسائر افراده لذلك المسمى والا لما سماه اولا على وجه الاطلاق ثم اعرض عنه الى تمييزه بالوصف كقوله

لا زكاة في المعلوفة لكونه تكرارا للعواطف الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعا وبه يتضح الفرق بين دلالة

المنطوق والمفهوم وكون الحكم مدلولا على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به للتنبيه في ذهن السامع ولا يبعد لغواسحي لا يستحسن ذكره سيما في

مقام التاكيد ومجرد كون التاسيس اولى من التاكيد لا يثمر في المقام مع شيوع التاكيد ايضا بل يتعين في بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هنا

دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق لجاز ان يراد منه المفهوم خاصة كما انه يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا ووهنه واضح لظهور كون

دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق خاصة حاصلة بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد

يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وهذا اوضح من جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام العرب كما في مفهوم الحصر وغيره

مما ثبت من المفاهيم ولو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس شيء دالا على التضاد الممتنع لوضوح اختلاف

ان يسئل عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه بل قد عرفت ان الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال سواء كان اللفظ ظاهرا فيه او كان مجملا وانما الاحسن جمع

من الوصف

[illegible] ومنها انه لو دل [illegible] الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما المخصص [illegible] ان يقع [illegible]

المتعلقين محله لغرض تعليقه عليه ما عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة للنفاة والظاهر مما يعطى ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع
وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لو لم يشتمل في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا بد للعاقل
التحرز عنه كتكرار كلام واحد مرات عديدة نابذا على ما طلب منا لنا كبد بثامن لغو يجب الاجتناب عنه الا انه لو اتى به لم يمكن استعماله مجازا او حيث انه
جرى ايضا في المحاورات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك شاهدا على ارادة انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك
بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم لا بد له الا انه وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلاف مراتب الحكمة وعلى تقرير
الدليل المذكور على تقييد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم يرد به افادة ذلك كان لغوا فينزه الواضع عن وضعه كذلك فلا بد ان يكون موضوعا
للدلالة على ما هو بعيد لعدم ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن هذا التقرير فان التوصيف انما قرر بالوضع النوعي لافادة
اتصاف موصوفه بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم او زيدا العالم جائني او رايت رجلا عالما ونحو ذلك وذلك فائدة معتد بها
ملحوظة للواضع كما يشير في وضعه النوعي فح فلا بد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعماله بان لا يكون بيان الوصف المذكور في المقام خاليا
عن الفائدة فهذا امر يرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع نعم لو اراد التظهر للتخصيص فائدة سواه او يريد بذلك تم لما كان ارادة نفي الحكم عن
غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهرت هناك فائدة اخرى كانت للخلوص عن اللغو لم يكن هناك داع الى ارادة
النفي المذكور ومجرد احتمال ارادته ايضا لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك للعالم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع
الفائدتين فيما ذكره من تحرر وجدان دعوى محل النزاع اشارة ايضا الى عدم كون النزاع هنا من جهة الوضع الا ان يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة
المفروضة وهو كما ترى قوله لان المدعي علم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول
فائدة من تلك الفوائد في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغو فلا حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل
حصول فائدة سواه حتى يتوقف بعدم وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد فكان المعترض فصل في كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار
الفائدة فيما ذكروا انها كثيرة بانه ان ظهر حصول فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفى بها ولا نزاع اذن في انتفاء المفهوم وانما يبقى عند ظهور شيء من
تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها والبها ينصرف الاطلاق فتتم الدعوى فكان حق الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور
فان الاجماع انما يكون ملزوم اللغو والخروج عن الفائدة لو لم ينقل بالحظة الفائدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد
لا ما اذا لم يظهر حصول فائدة سواها لاحتجاج ودعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد غير مسلمة لعدم الدوران بينهما انما لم يؤخذ في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم
قيام دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانما يسلم بمجرد الاظهرية في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ اليه عرفا فاقصاه الاشعار
حسب ما قدمنا واين ذلك من المدعى ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من الشرط والقول بحصول ذلك الشرط
في جميع الموارد حتى يرد عليه ان الشرط المذكور لا يرد مجرد الاحتمال بل اضرب عما ذكره حيث ان اشتراط المذكور لا ربط له بدفع الاعتراض فبين ان
المدعى علم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد ومجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الخروج
عن لزوم اللغو وان لم يكن تلك الفائدة ظاهرة فالفائدة المفروضة وان لم يكن متحقق الحصول ايضا الا ان مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع الحكم بعدم
الدفع بمحذور اللغو فيحتاج اذن في اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر قوله وانما هو كونه بيانا للواقع فيه انه لو كان السبب تامّا مع انتفاء التقييد
ولذلك فلو كان الاستهجان المذكور من الجهة المذكورة لكان قوله الانسان الابيض لا يعلم الغيب مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور
وان لم يخل عن غيضا ضد توضيح الواقع الا ان في صورة التقييد غضاضة اخرى اعظم منها وبعد الكلام من جهتها استهجانا عرفا كما لا يخفى ثم ان
للقول المذكور حججا اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان ابا عبيدة القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام
ذكر في بيان قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله مطل الغني ظلم ان مطل
غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما اراد من الشعر هجاء الرسول فقال لو كان ذلك لم
يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى فان القليل من ذلك كثير واجيب عنه بانه مجتهد في ذلك ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين
المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحاد فلا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة اللغوية وبانه معارض بمذهب
الاخفش حيث حكي عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على فهم نفي الحكم عرفا فلعل الصفة من مفهوم
الوصف فلعله فهم ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا لدلالة اللفظ على غيره نفيه والجميع مدفوع اما الاول فبان كثيرا مما ذكره
اهل اللغة وعلماء العربية مبني على اجتهاده وقد جرت الطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني
اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من الرجوع الى كلامهم حسب ما قرر في محله او يقال ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى
يتبين الخلاف والا سقط الرجوع الى كلامهم وفيه سد لباب اثبات اللغات ومخالف لما اتفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم والرجوع
الى كتبهم واما الثاني فهو هين جدا فان المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض
هذا ان ثبتت الحكاية المذكورة على الاخفش فقد ينتقض مع لقصد انكاره لذلك واما الرابع فبان ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم ذلك
من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق المذكور ولم يبلغ حد الدلالة

بعد تمام ارني

بعد قيام ادنى شاهد عليه والظاهر حصوله في الامثلة المذكورة نظرا الى مناسبة الوصفيات الظاهر عدم ملاحظة فائدة اخرى في التعليق المفروض من
شئ سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك منها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت محتجا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد
وله اخت فلها نصف ما ترك ففهم من تقييد توريث الاخت بفقد الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن
واجيب عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة وبعد قيام الاجماع على اجراء الاصل في المقام
للعلم بانتقاله من الميت الى احد الشخصين فتعيد دورانه بينهما الارجح لتعين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل ويجري فيه
ايضا سائر الايرادات المتقدمة ثم اجوبتها والحق في الجواب ان ذلك استنادا الى مفهوم الشرط لكون الشرط في ظاهر الاية مجموع القيد المفيد الحاصل
برفع القيد المذكور ومع الغض عن ذلك فقد يكون فهمه ذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام به ومنها ان
المتبادر فيما لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا ولو قال لزوجته انت طالق عند دخولك الدار لزم وكذا
انتفاء الطلاق مع عدم الدخول في الدار وبالجملة فاعل الفعل يثبت كونه كذلك لغير زيد فعدم جواز شراء غيره بصفته انما هو لعدم شمول الوكالة لم
يتحقق الوكالة بالنسبة اليه لا لدلالة العبارة على نفي الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانفهام ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الايقاعات بعد اختصاص
اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم وبعبارة اخرى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الاسود ولا يجب عليه شراء
غير الاسود بهذا الخطاب هو مما لا كلام فيه فقد اتفق عليه القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر
في المقام هذا هو المقدار وانما دلالته على عدم وجوب شراء غير الاسود كونه مطلوبا له راسا ليفيد الكلام حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي ولا دعوى
تبادره في المقام ممنوعة وهو ظاهر ومنها ان الغالب في المحاورات سيما في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود وصفا
كانت او غيرها لا ربط له بدلالة المفهوم حسبما مرت الاشارة اليه فان قضيته تلك اخراج الوصف المذكور مما البس بتلك الصفة عن مدلول الكلام
فلا يشمله الحكم المذكور فلا يفيد ثبوته له ولا دلالة فيه على عدم ثبوت تلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى الا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد
ذلك في الحدود حيث انه يعتبر فيها المساوات للمحدود فلو كان المحدود صادقا في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود الماخوذة في الحد لم يكن الحد
جامعا فلا يصح التحديد به فيقوم ذلك شاهدا على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فاقصى الامر
حصول الاغلبية في الجملة وبلوغها الى حد يقتضي انصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا
لم يكن العام مختصا به وبعد فعله من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا
له في الواقع او لا ولا دلالة في مجرد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة فرقوا
بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فكما ان الخطاب المقيد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة
الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة الى المخرج بسبب التوصيف فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كما يقوله المنكر للمفهوم
وفيه انه قياس في اللغة مضافا الى الفرق الظاهر بين الامرين نظرا الى حصول التبادر في الاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة الى المخرج
بسبب التوصيف فلا يكون المخرج بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت خلاف ذلك الحكم لغاية ما يفيده اختصاص الحكم المذكور
به كما مر ومنها انه لو كان التقييد بالصفة دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف كان افيد مما لو كان غير المتصف بها مسكوتا عنه لاشتمال الكلام على
بيان حكمين بخلاف الاخير بعينه ان مجرد الافيدية ليس من ادلة الوضع واماراته بل لا بد من الرجوع الى امارات الحقيقة وعلى فرض انتفائها لا بد من
الرجوع في الزايد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزايد ومجرد الافيدية لا
يتعلق الوضع بالقدر الزايد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول وبعد تعارضه انه
قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى
ورود المنع على الثاني ايضا اذ قد يخلفها علة اخرى ولذا لم يقل احد من المحققين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص
بالذكر لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك وليس هناك شئ اخر بحسب الظاهر ليكون داعيا الى
التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام الا ان يظهر مخصص اخر ولا يجب مضافا الى ملاحظة المناسبة والاقتران الظاهر في ذلك وبعد تعين الفائدة
المذكورة وان صح ان يكون باعثة على ذلك لان الامر غير منحصر فيها واحتمال غيرها من الفوائد قائم في كثير من المقامات ولا ترجيح ومع انحصار
الفائدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ربما يبقى بالظهور الفائدة المذكورة عند ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن لشبه ذلك
المثابة من الظهور وكذا الحال في ملاحظة المناسبة والاقتران فلا يبلغ حد الدلالة لتمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما حجة ابي عبد الله
البصري على التفصيل المذكور فكانها استظهار ذلك منه في الصور الثلاث بحسب فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ذلك الى ما ذكرنا
من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما ذكره ان سلم بحسب اقتضاء المقام الى هنا انتهى قلمه الشريف
اعلى الله مقامه ورفع في الخلد درجته وقد بقي منه ره بعض مسائل متفرقة الى اخر الاجتهاد والتقليد بقرب عشرين الف بيت جمعها بعد ذلك نجل القائل
المحقق ابن اخيه الشيخ محمد سلمه الله وادام عزه وجعلها جلد اخر ثالث المجلدات هذا وقد فرغ من تسويد هذا الكتاب اقل الخليقة بل لا شئ
في الحقيقة اقل الحاج ميرزا محمد بن محمد حسين الخوانساري اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات واغفر لي ولوالدي كما ربياني صغيرا محمد والله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الأكرمين إلى يوم الدين قال الأكثر من مخالفينا إن الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الآمر انتفاء شرطه أي الشرائط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطا في وجوده وقد تكون شرطا في وجوبه وقد تكون شرطا فيهما معا ومحل الكلام في المقام فيما إذا علم الآمر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود أيضا أو لا وأما الشرط في وجود الفعل من غير أن يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف لأحد في جواز الأمر به مع علم الآمر بانتفائه فإطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما سيشير إليه المصنف ثم وبعضهم قرر النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون الوجوب وهو فاسد إذ لا مجال لأحد أن يتوهم امتناع التكليف بذلك وليس في كلام المانعين ما يوهم ذلك كيف وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشروط الغير المقدورة صريح في وقوع النزاع في شرائط الوجوب فكيف يعقل القول بجوازه جماعة محل البحث وقد يتراءى تدافع في عنوان المسألة فإنه إذا كان المراد بالشرط في المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفاؤه فلا محالة يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو قضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور أن مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب إذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الآمر به لا يعقل تحقق التكليف ولا يتصور التكليف في المقام بدون الوجوب قال وذلك ظاهر ويمكن دفعه بأن ليس الكلام في جواز الأمر والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد أنه هل يجوز التكليف بأداء الفعل في الوقت الذي ينتفي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الآمر به بأن يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت الإيقاع الذي فرض انتفاء الشرط فيه فإن النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من أمثلتهم وعزي إلى طائفة من المحققين التصريح به وتوضيحه أنه لا يشك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه إنما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه إذا كان الآمر عالما بانتفائه فيه بحسب الواقع سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل وقبل مجيء الزمان الذي يقارن بعض أجزاء العمل مما ينتفي الشرط فيه بالنسبة إليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلق التكليف به مطلقا وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط وعلم الآمر بالحال ولو قبله بناء على المنع من التكليف مع علم المأمور بالحال حسبما ادعوا الاتفاق عليه كما أشار المصنف إليه والحاصل أنه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثم سقوطه بانتفاء الشرط المفروض اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الأول لا كلام فيه ومحل البحث في المقام هو الثاني وما قد يتخيل من أنه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه غاية الأمر حصول التكليف التعليقي بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به فإنه إنما يكون المطالبة بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدفوع بأن الوقت المعتبر في الواجب على وجهين فإنه قد يكون شرطا للوجوب والحال فيه على ما ذكرنا ولا يمكن أن يتقدمه الوجوب وقد يكون شرطا للوجود ولا مانع من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة بأدائه في وقته غير أنه لا يمكن أداؤه قبل الزمان المفروض لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة إلى مكان الفعل لمن كان نائيا عنه حسبما مر بيانه في مقدمة الواجب ويكشف الحال في ذلك ملاحظة حقوق الناس فإنه قد يعلق اشتغال الذمة بها على حصول شيء كما إذا ثبت الخيار في البيع مع قبض البائع للثمن فإن اشتغال ذمته بالثمن بالمؤجل فإن ذمته مشتغلة بالفعل وإن تأخر وقت أدائه ويمكن أن يجاب أيضا عن أصل الإيراد بأن ما يتوقف على الشرط المفروض إنما هو التكليف الواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك إلى كون التكليف الظاهري تكليفا حقيقيا أو صوريا مجازيا فالقائل بجوازه في المقام يقول بالأول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة إلى الزمان الواحد أيضا إلا أن الوجه المذكور غير سديد كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله ويمكن أن يقال أيضا إن المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده في الواقع والمراد بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلف وقد يتم ومحصله أن يتعلق الأمر بفعل لا يتمكن المكلف من إيقاعه لانتفاء أحد شرائطه لا عن سوء اختيار المكلف فالمقصود بالبحث تلك الشروط المفروضة كأنها شرط لوجود الفعل ولوجوبه أيضا مع علم المأمور لا أنها شرط لوجوبه مع جهل المأمور أيضا إذا كان الآمر عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به أو أنه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرائط شرائط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور أيضا لكن لا مطلقا بل مع علم المأمور أيضا على القول بامتناع الأمر كما هو الحال الظاهر كما هو المحقق وحكاه كما حكى الاتفاق عليه وإلا فليست شرائط للوجوب مطلقا فليس المأخوذ في المسألة شرط الوجوب مطلقا حتى يتوهم التدافع بالعنوان بل المعتبر فيها شرطيتها للوجوب على الوجه الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شرطا في الوجوب أيضا مع علم المأمور على حسب ما

مكلفا

ما ذكرناه فإنه

ما ذكر فالخلاف ح في كونها شرطا للوجوب مع علم الامر بها او لا حسبما قررناه وح يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان واحد كما اذا كانت المرأة
حائضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجه الامر ولم يكن ما تأتي به مطلوبا للشارع فهي غير قادرة واقعا باداء الصوم
المأمور لكنها قادرة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم تتمكن من ادائها وتظهر الثمرة ح في عصيانها بالامر بالصوم لو افطرت ح ستمرة لعلمه
انطباقها التكليف المفروض صدق العصيان به وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض فان المفروض ان خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم
ونفي التكليف كاف في صدق العصيان والمخالفة بعد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو تعلقت بمن افطر متعمدا كما توهم حسبما يأتي الاشارة اليه انش
وقد يجري ما قلناه بالنسبة الى بعض الشروط الشرعية ايضا اذا كانت شرطا للوجوب في الجملة على تفصيل ما يأتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام
في المقام ان الامر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع اما ان يكون مع علم الامر بذلك او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المأمور
بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مطلقا او معلقا على اجتماع الشرائط اما مع جهل الآمر بالحال فلا اشكال في جواز الامر
معلقا على وجود شرطه سواء كان المأمور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال في المنع مع علمهما بالحال من غير فرق بين اطلاق الامر وتعليقه
على حصول الشرط حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام السيد بقي الكلام فيما اذا كان الامر عالما بالحال والمأمور جاهلا واراد توجيه الامر مطلقا
معلقا او على الشرط المفروض فيما اذا كان جاهلا بالحال واراد توجيه الامر مطلقا غير معلق على الشرط سواء كان المأمور عالما بالحال او جاهلا ايضا
فهذه مسائل ثلث وظاهر العنوان المذكور منطبق على الفرض الاول ونحن نفصل القول في كل منها انش ثم نرجع الى الكلام فيما قرره المص رحمه عن
السيد ره فنقول اما المسألة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع وجهين احدهما ان
يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي فيراد انه اذا علم الامر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه على وجه الحقيقة او لا
وثانيهما ان يكون البحث في صدور الخطاب والتكليف الظاهري فيكون المراد انه هل يجوز في الفرض المذكور ان يصدر عن الامر التكليف بالفعل
من غير ان يكون غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة التكليف لا
حقيقته قال وكلمات القوم مشوشة هنا حيث بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول ستعرف انشاء الله بعد تقرير مناط البحث في المسألة انه
لا تشويش في كلمات القوم وان محل الخلاف في المقام انما هو الوجه الاول وان الوجه الثاني خارج عن محل النزاع في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا
الا من نادر كما سنشير اليه ثم اقول انه لا خلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة الادلة الشرعية والقواعد المقررة
في الشريعة مع علمه تع بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع سواء كان ذلك بنص الشرع وبيانه او بحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المظنون او المحتمل
ولا نزاع في وقوع التكاليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك فان المرأة مكلفة
بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع ولذا لا تكون عاصية قطعا بالافطار
قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فيكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف بحسب الواقع عند
القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف له بحسب الواقع ايضا وارتفاعه عند انتفاء الشرط فيكون
التكليف المفروض واقعيا عنده ايضا ولا يتوهم في ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس بناء التكليف فيه الا على كونه ظاهريا بحيث لا المطابقة للواقع
وعدمه بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف في ارادة الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس وقوع التكليف
على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض والتكليف الواقعي
المشروط به غير حاصل بمجرد الامر المفروض عند القائل بالامتناع فاذا تحقق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان
المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائل به هو جواز التكليف بما لا يطاق على انه لا يطاق وهو الذي وقع البحث فيه بيننا وبين العدلية وغيرهم
هو انما يكون اذا كان كل من الامر والمأمور عالما باستحالته او يكون امر الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته مع جهل احدهما به او جهلهما
واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال في جواز الامر به مطلقا اي من غير ان يكون على نحو التعليق للحالين سواء كان المتعلق به تنجيزا او
تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه وبعض الوجوه المذكورة مما لا خلاف فيه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء انش في الجملة سواء
كان المأمور عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر عالما والمأمور جاهلا فقد عرفت جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مط على ما هو مفروض
البحث في المقام فليس منع المانع منه من حيث استحالته ليكون تجويز المجوز من قبيل تجويز التكليف بالمح والاستدلال به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المأمور
فيكتفي به القائل بجواز التكليف فكما انه لا يقبح التكليف بالمح مع جهل الامر باستحالته فقد يتخيل عدم قبحه مع جهل المأمور ايضا نظرا الى كون امكان الفعل
في نظر المأمور مصححا للامر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح الوجهين بعد ما سنبينه من حقيقة التكليف ويشهد له ايضا ان القائل بالجواز
يقول بسقوط التكليف وارتفاعه عن المكلف اذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل لو علم بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز
التكليف بالمح لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط للمسألة بمسألة التكليف بالمح فدعوى كون التكليف بالفعل ح على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف
بالمح وجزئيا من جزئياته فلو كان البحث فيه لما احتاج الى عنوان جديد كما صدر عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي نعم يمكن دعوى كون ذلك في الحقيقة
مندرجا في التكليف بالمح فليستدل عليه بامتناع التكليف بالمح كما رامه جماعة في المقام منهم من مر ذكره لكن ليس ذلك من جهة كون مناط البحث في المقام
هو التكليف بالمح وفرق بين بين المقامين ثانيها ان انتفاء شرائط الوجوب قد يكون لا عن اختيار المكلف وقد يكون عن اختياره كما اذا تعمد ترك المقدمة

حسبما اشار اليه المص [illegible] ومع علم [illegible] منع حكاية [illegible] الصوم [illegible] ان [illegible] من وجهين [illegible] الثانية [illegible] الامر [illegible] الشرط [illegible] الفاضل [illegible] من العلماء

المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يق في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق التكليف به نظرا الى كون المكلف هو السبب في استحالته لانه قد
الحج بالاختيار لاينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلف فاي مانع من تعلق التكليف به قبل ذلك اذا علم
الامر بانتفاء شرط الوجوب فان اداء الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه وفيه انه ان كان تمكن المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان لم
ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع وان كان بقاء التمكن شرطا في الايجاب لم يعقل حصول
الايجاب مع انتفائه وبعد وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه مع التمكن منه فالمفروض في المقام ارتفاع التمكن
بعد الايجاب باختيار المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف به لا عدم تعلق التكليف به من اول الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن — مقدور شرط التكليف
باختيار المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من
بقائه فلا وجه لجعله مانعا من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض اقصى الامر عدم بقاء التكليف مع اقدام المكلف على ترك
المقدمة واختياره ذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن مورد بحثهم غير مندرجة فيما قرروه من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة منهم الكركي على
ما حكي عنه والفاضل المحشي والمحقق الخونساري تخصيص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسبما سبقنا ما حكاه المصـ
المصنف من كلامه ويظهر ايضا من شرحي الزبدة وقد قرر النزاع في الاحكام في خصوص ذلك ونص المدقق المحشي وغير بعض الافاضل بتعميم النزاع للقسمين
ثم ان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل
في محل النزاع حتى ان المسألة المبتنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري وهي ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه بحيض او سفر او السفر
منها الى الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه المسألة انتهى والتحقيق انه اذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف
بالفعل فيكون ذلك ايجابا للفعل وللشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء
فاذا كان التمكن منه حاصلا للمكلف كان ابقاء التمكن مقدورا له ايض وجب عليه ذلك ليتأتى منه اداء الواجب ولا يكون اتلافه للماء في وقت
الفعل كاشفا عن انتفاء التكليف بل قد يكون عاصيا قطعا وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور وهذا جار في ساير الشرائط
ايض بالنسبة الى بقاء القدرة عليها وعلى شرطها فاندراج الشروط المقدورة في محل النزاع يقضي بالتزام القائل بالمنع بامتناعه ايض والظاهر انهم لا يلتزمون
به وما ذكروه من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا نعم لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر جرى ما ذكروه من الدليل كما هو الحال فيما فرضه من المثال
فان اريد اندراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فليبلغ في خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في وقت غير اختيار المكلف
بمنزلة انتفاء ساير الشروط الغير المقدورة لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايض بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مأمورا
بصوم ذلك اليوم مطلقا كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه الصوم الواجب وكان الحال فيه كساير شروط الوجوب حسبما ذكرنا وان كان وجوبه عليه
مشروطا بعدم السفر لم يكن مأمورا بالصوم مطلقا على تقدير انتفاء الشرط فيخرج عن موضوع هذه المسألة ويندرج في المسألة الثانية حسبما قرره
السيد فاندراج الشرائط المقدورة في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثالثها انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار
مع علم الامر بانتفاء شرطه زمان ادائه واستحالة صدوره من المكلف في وقته مع جهل المأمور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ويرتفع بعد — الكلام صلحة
وضوح الحال ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكي عن السيد العميد ره من منعه اذ ذلك حسبما يستظهر
من كلامه وهو ضعيف جدا للوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة الحاصلة في المأمور به كذا يحسن للمصلحة المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المأمور واختبار
حاله في الانقياد وعدمه وغير ذلك وان لم يكن المط حسنا بحسب الواقع في نفسه او لم يكن المكلف متمكنا من ادائه غاية الامر عدم وجوب التكليف بالحج في
الصورة الاولى واحتج السيد على المنع بما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة الامر على كون المأمور به مراد الامر بحسب الواقع محبوبا عنده والمفروض خلافه
وانه لو حسن الامر لنفسه لا لمتعلقه لم يبق فيما الامر دلالة على الامر الاتيان به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا وانت خبير بما فيهما اما الاول
فلان الاغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف بمجرد ذلك لبناء الامر فيها على طرو الطواري المذكورة ونحوها ولذا ذهب معظم الاصوليين الى جواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب ولو فيما له ظ وقد الفريد على ذلك وثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مطلقا حتى فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء ويكون
المقصود حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصود به تلبيس الواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب عليه من المصلحة البينة
المطلوبة عليه طريقة العقلاء قديما وحديثا في اختبار عبيدهم ووكلائهم واصدقائهم وغيرهم من غير ان ينكروه بينهم ولا تأمل لاحد منهم في حسنه — عند العقلاء كيف تدرجت
ولا اختيارهم لقبحه ووضوح قبح الاغراء بالجهل في الجملة فلو فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستقبحه منه قطعا وقد يق بالمنع من ذلك بالنسبة الى
اوامر الشرع لعلمه تع بحقايق الاحوال ولا يتصور في حقه تع قصد الامتحان والاختبار بذلك يظهر ذلك من كلام العميد وكلام المص في اخر المسألة وهو
انه لا ينحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد بل قد يكون لاقامة الحجة عليه او لترتب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال او لظهور حاله عند
الغير وفي قوله تع في حكاية ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة ظاهرة على ذلك وهذا كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني فلظهور منع الملازمة
انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في ارادته المأمور به ويكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساويا لغيره في الظهور وليس كذلك نعم حمله على ارادة
الامتحان من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكر بعد ظهور الحال ولا منافي ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينة ومما ينبغي
من الكلام ناصا عن بعض الاعلام من تقرير النزاع في خصوص ذلك في المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا انه من متفرعات

النزاع في مسئلة

النزاع في مسئلة التكليف بما لا يطاق وليس نزاعاً على حدة وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظاً في وضع هذه المسئلة فتعين ان يكون النزاع في المقام
الثاني واستشهد له بكلام قد مر في بيان ما نقله بعد ما حكى عن المجوزين جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يترتب عليها من المصالح الكثيرة وجريان نظيره
عليه بحسب العادة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من نفس المأمور به وقد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به ومجوزه
من جوزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المأمور به انتهى قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول اما جواز ورود الاوامر الامتحانية
ونحوها مما لا يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج فامر لا غنى عن البيان يشهد بحسنه ضرورة الوجدان حسب ما مر وكذلك وان لم يمنع من وقوع
شبهة في جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه بل ظهور اتفاق اصحابنا عليه حسب ما ذكره المصرح مما يستبعد جداً بل لا
يبعد دعوى القطع بخلافه سيما مع عدم نص منهم بذلك وقد عرفت ان كون النزاع في المسئلة في المقام الاول لا يبعد جداً في مسئلة التكليف بما لا يطاق
وما حكي عن عبارته لا دلالة له فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن ابتنائها على نفي كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية ويشير اليه انه دفع ذلك
بان الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل للعزم على الفعل فانه يفيد ان ما ذكره من المنع انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان
الاولى استناده في ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث ان ظ كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه يبني على المنع مستنداً الى ما مرت الاشارة اليه
وما نقله من اسناد المنع من صدور الاوامر الامتحانية اليه انما كان لما ذكره المذكور في تقرير هذه المسئلة وقد بنى فيها على المنع مستنداً الى ما مر فيكون
محل النزاع عنده في المسئلة خصوص الاوامر الامتحانية دون ما يراد منه الاتيان بنفس المأمور به فيصح الاستشهاد به في المقام لكن يمكن ان يقال انه
لا يريد بذلك المنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته وما ذكره فان باب المجاز واسع لا يمنع منه
منه وانما اراد بذلك دفع ما ذكره المجوز من ان حسن الامر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من حسن الفعل المأمور به بل قد يكون
لمصالح تنشأ من نفس الامر ايض فيمكن صدور الامر على الوجهين وظاهر ان الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسب ما فصل القول فيه
فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بما دفع ذلك مراداً مع قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل ويلزم ايض
على جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب مقدمته ولا النهي عن ضده الى اخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسداً حسب
ما يظهر مما قررناه في المقام الا انه لا ربط له بالمنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية حسب ما توهم من كلامه والحال فيما ذكره نظير ما مر من كلامه قد مر في بيانه ثم ان
توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم حصول جهة سفهية في صدورها حسب ما ذكرنا انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل
على الوجه المفروض امراً حقيقياً او صورياً متجوزاً به بالنسبة الى الصيغة باستعمالها في صورة الطلب او المادة باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل المطلوب
دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امراً حقيقياً وتكليفاً بذلك الفعل تم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير تجوز للتم فيه وان لم
نقل بكون ذلك امراً حقيقياً ولا تكليفاً بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزاً وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد
جواز ذلك اذ المفروض خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وفي بيان الحق في ذلك
يتوقف على تحقيق حقيقة التكليف فمبنى النزاع في المسئلة ان الامر الذي لا يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي او لا ولا نزاع لاحد في عدم جواز
تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان ما كان المراد في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد
من العقلاء وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الامر لمجرد الامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع
في جواز ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف في حقيقة الامر ومفاد الايجاب والتكليف فمن لم يعتبر في حقيقته الارادة منع منه
ومن لم يأخذ تلك في حقيقته حسب ما مر بيانه جوزه فالنزاع اذا قرر بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظ عنوان المسئلة كان نزاعاً معنوياً
مبنياً على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول خلط في كلام احد من الفريقين كما لا يخفى بعد التامل فيما قررناه وان قرر
النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعاً لفظياً فان المانع انما يمنع من توجيه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل وانما
والمجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في امتناع الاول ولا في جواز الثاني فتم وحيث ان
بيان الحق في المسئلة مبني على المسئلة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مرت الاشارة اليها عن قريب في المباحث المتقدمة
فنقول ان الذي يظهر بعد التامل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واسناده منه على
المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء تعلقت به
الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريداً لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة
من الناس فيما لا يتعلق به الاختيار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية لظهور انه لو تعلقت ارادته بالفعل ابتداء على الوجه
المذكور حسب ما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يمكن تخلف المراد عنه وكان ايجاد الفعل عن المكلف على سبيل الالجاء
والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين ومع كونه خلاف الضرورة مخالف للحكم الباعث على
التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالانشاء المدلول للامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون له واقع يطابقه او لا يطابقه
بل استعمال اللفظ فيه هو الآلة في ايجاده فيكون معناً حاصلاً بذلك ومن البين ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي امر
واقعي نفسي حاصل للامر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها ولا دلالة لها عليها فالطلب والتكليف الحاصل بصيغة الامر

وربما يورد على ما ذكر من ان صدور الامر ... بانه يلزم ... على الوجهين ... عليه لو كان ... بالجهل نظراً الى ظهور ... الامر في ... فاذا اراد ... المأمور به ... ان ...

عين الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقع بحصول ارادة الطا
من خصوص المطلع نظر الى ارادة اتخاذه فانها ارادة الطالب بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة لمسببه كما مع العلم بالسببية ويجري خلاف الغير بالنسبة
الى الاخر وذلك كلام اخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك الى تعدد الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لادم ولم يشأ منه ذلك
ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء منه ذلك فظهر بذلك ان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء
الصيغة وايجادها على نحو غيرها وان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الاخر فان ذلك خارج عن مفاد الامر كما بيناه ولم ار من نبه من الاصحاب على ما قررناه
من مغايرة حقيقة الطلب الحاصل بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي ره فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال لان
العلم بعدم الصدور او امتناعه لا يستلزم القبح لان الارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل
ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا او معلوما
وقد تقرر بان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كما ترى
صريح فيما قررناه الا انه مخالف لظاهر ما اختاره الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة التشريعية وهي ما ذكرنا
من الارادة الفعلية الانشائية المعبر عنه بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة بحصول الفعل من المكلف حسب ما مر تفصيل القول
فيه وما ذكره من الوجه في خلو الامر عن الارادة المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد مر بيانه مفصلا في محله اذا تقرر ذلك فنقول ان ما قد يتخيل من الوجه
في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بانتفاء شرطه امور احدها استحالة تعلق الارادة بالمحال فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يعقل منه ارادة الفعل ويدفعه
ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في النفس وترجيحه على الترك دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت
الفرق بين الامرين وان مفاد الامر والتكليف هو الثاني دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب المحال والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها
خلو الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم ويدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المأمور بالحال واما مع حصول
وما اوضح من خروج ذلك عن محل البحث وخروج الامر ح عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا ممنوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا يزيد على ذلك و
هي حاصلة في الاوامر الامتحانية قطعا غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه المذكور وقد عرفت انها خارجة عن مفاد الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فانقدح
بذلك انه لا مجال للتأمل في صحة الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر بما قررنا فساد مبناه فالقول
بالجواز وليس فيه مخالفة لاجماع الاصحاب اذ لا يظهر منهم انعقاد اجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع كشف عليه وقد ذهب المعتزلة الى جواز
نسخ الفعل قبل حضور وقته وهو من جملة جزئيات هذه المسألة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته وكان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي
هو عدم النسخ وحيث ان المعروف عندنا القول بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع ايضا والمحكي عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض
الافاضل مع قطعه في المسألة بالمنع اتباعا لما حكوه من اراءهم منع ولده مستندا بانه يمكن ان تنزل ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته
مع ان ذلك ايضا عين مقتضى المستند لمنع وقوع الامر على النحو المفروض واما المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها ايضا بل قرر السيد النزاع في المسألة
في ذلك الخصوص واستحسنه المص وقد نقل السيد المنع منه واختاره المص وربما يظهر من غيرهما ايضا وقد يستفاد ذلك من اطلاقهم المنع من الامر بالشيء
مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والتعليقي ويبعده ان الامر التعليقي لا يتعلق بالمكلف الا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة
قبل حصوله وانت خبير بان تخصيص النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسألة حسب ما سيجيء الاشارة
اليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل الا ان يكون البحث في خصوص التكليف
المعلق على الشرط كما ذكره السيد اذ غاية الامر ح قبح الاشتراط حسب ما ... القول فيه او قبح القاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه امكان تعلق
التكليف بالمكلف بحسب الواقع واشتغال ذمته باداء الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه
عليها وكانه تردد في النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال او من جهة ظهور الكلام التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفائه
تنزل الخلاف فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور وهن الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه موردا للخلاف مع اشتهاره
المخالف وتنزيله الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له لتعذر تصريحهم بخلافه وانما يمكن وقوع الخلاف فيه ايضا الا انه غير المسألة المفروضة بل امكن ادراجه
فيما عنونوه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والمعلق حسبما اشرنا اليه فتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظاهر ايضا جواز ذلك للاصل وانتفاء
المانع وما يتخيل للمنع منه امور منها انه من التكليف بالمحال لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم
حصول المكلف به بل انتفاء التكليف لانتفاء شرطه ومنها قبح الاشتراط من العالم بالعواقب لاقتضائه الشك في حصول الشرط وعدم علمه بالحال والجواب
ما اشار اليه السيد ره لكل منه نوع اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محذور من الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط مع
الغض عن ذلك فانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك اطلاق في التكليف وليس كذلك اذ المفروض تعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى نفي التكليف
لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الشرطية الصادقة مع كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة
في الاتيان بالفعل ليلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بفواته لانتفاء شرطه بل هناك فوائد اخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة واما الثالث
فلان الشرع من ذلك لزوم الاشتراط على الشك بل مفاده اناطة الحكم فيما علق عليه نعم قد يستفاد ذلك من بعض الادوات حسب ما ذكروه في التعليق بحرف ان

بحيلة ونظم وامكان الفعل للطلب لقبح ... المفروض لا لعلم ... مصلحة عليه لو نفع ان الطالب كما حين لصالح حاصلة في الفعل الطالب ... منصالح مترتبة على نفس الطلب مع ...

بان كيف والطلاق

بان تكليف واطلاق الامر ح قد يفيد خلاف المقصود لدلالته اذن على الطلب الوجوبي مع ان المفروض كونه مشروطا وثانيا ان قضيته هذه تشكيك الخطاب
وترديده بين حصول الشرط وعدمه اعم من ان يكون ترديد المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه وقد تبين
من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايض ولذا نص السيد على المنع منه ايض كما سيجيء واما المسئلة الثالثة فان كان
الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر من دون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد
الا انه معلق في الواقع على حصول الشرط وانما اطلق نظرا الى ظهور حصوله فينكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول
باطلاق الامر وحصول التكليف ح مطلقا لا على تقدير حصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد ظنه كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساد
قطعه وان كان ظانا بخلافه فيحتمل ايض الحاق ظنه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مما نحن فيه اطلاق الامر بل ربما يتوهم المنع من تعليق
الامر على الشرط المفروض نظرا الى التنزيل المذكور وهو ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق فيها الاحتمال الحاصل في المقام فجواز تعليق الامر
مما لا ينبغي الريب فيه بل يحتمل ح ان يقال بجواز اطلاق الامر ايض لما نقرره في صورة الشك وان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما يأتي المنع
منه ايض وكانه لدلالة الطلاق على حصول الامر مع انتفاء الشرط ايض ويدفعه ظهور ارادة التعليق في مثله وان لم يصرح به كما هو الظاهر من ملاحظة
الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية نعم لو دل الامر على انتفاء شرطه حسبما مرت الاشارة اليه يحتمل ح جواز اطلاق الامر على الوجه الذي مر في
صورة الظن فيتعلق به التكليف وعند انتفاء الشرط يرتفع من حينه لا انه ينكشف انتفاؤه من اصله فيكون المصحح لتحصيل الامر بالانتفاء فان
قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على المشروط به قلت قيام احتمال حصول
الشرط قاض بجواز الاقدام على المشروط به قلت قيام احتمال الحصول بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه على اشتراط
الامكان لو وقع غير غاية الامر انه بعد ظهور الامتثال يرتفع التكليف وقد يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط في الزمان
اللاحق كما يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول اولى قوله فاجازه مع علم الامر ايض مما ذكره بناء على قاعدتهم من تجويز
التكليف بما لا يطاق فينقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع
بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده وقد يقال انه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب ح انتقاضا
تجويزهم حصول الامر مع جهل المأمور انما هو بملاحظة الامر الظاهري وهو غير جار في المقام نظرا الى علم المأمور بالحال وانت بعدما تقرر فيما قررناه في محل
النزاع تعرف ضعف ذلك ايض فليس المانع ح سوى لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة فاذا لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم
بالمنع من جهته قوله ومشروطا ايضا بناء في جوازه ما ظاهره يعطي تجويزهم للامر ح مطلقا ومعلقا على الشرط مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل
والظن بعدمه وسيأتي في كلام السيد المنع من الثاني مع اطلاق الامر فيكون ما نحن من الثالث بالاولى وظاهر المص التسليم لجميع ما ذكره ويمكن
حمل كلامه هنا على جواز الامر ح في الجملة ولو معلقا على الشرط فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من الوجوه المذكورة قوله كما اذا امر الله زيدا بصوم
غد وهو يعلم موته فيه ظ كلامه يعطي اندراج الامر المتعلق بشخص المنفرد في محل النزاع كما يظهر من غيره ايض وهو كذلك اذ لا فرق بين انفراد المأمور
وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور ولكن حكي عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظاهر على اصولهم قوله لكن لا يخفى ان حمل الترجمة
المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم اه قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط في المقام غير متجه لاندراج شرط الوجوب المقدور في الترجمة
المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل كذا الكلام في شرائط الوجوب اذا كانت مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه
وقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه وليس الكلام فيه لاشتماله على المنافاة
حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسبما ذكر السيد في بيان محل الخلاف واستحسنه المص وهذا الوجه
وان كان متجها بالنظر الى انه مدفوع بما عرفت فيه يوافق لما ذكره من الوجه في نزاع العدل من فضلاء مطا نقض دليل الخصم لما عنونه به
الدعوى فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان تعطيل دليلهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجود كما سبق الاشارة اليه في كلام المص مضافا
الى انه المحكي عن الخصم في وجه عدم اكتفاء الجواب بانه لو اشترط ان لا يمنع التكليف باشتراطه ان يقدر هذا ظ في كون الكلام في الشرائط الغير المقدورة
للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرائط الوجوب بقوله لو شرط فيه ذلك لم يعلم احد انه مأمور ابدا مع المنع فذلك انه اذا فرض كون الامر معلقا على
الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مأمورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه بان المراد انهم يزعمون جواز امره بالتعليق مع انتفاء الشرط ايض
ليس المراد تعلق الامر به تنجيزا حال انتفاء الشرط وهذا العنوان كما ترى يتجه في المسئلة الثانية والمعروف في كتب القوم بيانا للمسئلة الاولى
وهو المناسب لما ذكروه من الادلة وقد يدرج هذه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا يجوز ان يأمره
بشرط فان كان عالما بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر بلا الشرط فلا يصح الامر مطلقا الا مشروطا ح
فيندرج المسئلة الاولى في كلامه ايض وفي قوله مع ان امره بذلك لا محيد له اذ يعلو عليه ح قوله فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط هذا
يدل على بنائه على المنع في المسئلة الثالثة ايض فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعدمه وقد يلحق بالشك الاولى
في صورة الظن تنزيلا له منزلة العلم وهو بعيد والظ انه لا تأمل في جوازه والمنع في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يجعل حكمه بقيام الظن
مقام العلم عند انسداد سبيله شاهدا على المنع وفيه نظر لا يخفى ثم ان ما استند اليه في منع الامر مطلقا في صورة العلم بالشرط ما قد علمت ما فيه

في اطلاق الامر مع حصول الشرط والظن ببقائه وعدم علمه بانتفائه او بعدم علم الامر

عليها

واما ما ذكره من انه لا شرط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قد نشأ من التعويل والدلالة على حصول الشك قد عرفت ما يرد عليها وقوله انها
اراده المكلف قد يرى في توجيه الدليل ينبني على كون الارادة خارجة من قدرة المكلف فان سائر الافعال انما يكون مقدورة بحصولها بارادة
المكلف فلا يكون الارادة مقدورة بحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل في الارادة واذا كانت غير مقدورة كان التكليف حاصلا من بدو
حصولها ثبت المدعى فان لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكر من اللازم وفيه ان الالتقرير المذكور لو تم فانما يجري في خصوص الارادة دون
سائر الشروط المفقودة وتصير التقرير المذكور بجريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة حيث ذكر ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شرائطه
وثانيا ان عدم مقدورية الارادة ممنوع وكونها غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدورة بتوسطها
وثالثا ان محل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى شرط الوجوب دون الوجود والارادة من شرط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير
مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع وقد يوجه الاستدلال بوجه اخر بان يقال انه كلما انتفى شرط من شرائط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج
لكون انتفائه معلوما لله تعالى فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو مع فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرائط المفقودة متعذرة لم يكن
مقدورة او لا فتعلق القدرة به غير ظاهر غاية الامر ان يقضي ذلك بامتناعها نظرا الى اختيار المكلف تركها وهو لا ينافي القدرة بل يؤكدها نعم
لو كانت متعذرة من دون اختيار المكلف تم ما ذكر الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطا بها بالنسبة اليها اذ ليس جميع الشرائط شروطا
في الوجوب فهي خارجة عن مورد النزاع ومجرد عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقضي بتقييد الوجوب بها وانما يتم مع انتفائها وقوله انه لم
احد انه مكلف قد قرر ان العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بطاء بقية الواقع اذ ثبت التكليف به الخطر الطريق
المقرر في الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة غير ثابتة
وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك اذ قضى الامر انه يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى حكمه الواقعي الاولي واما تكليفه الظاهري فليس مشروطا به
حسبما قد مر الاشارة اليه قوله ولو اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرائط عند دخول الوقت وكيف يعقل حصول
اليقين بالتكليف مع الشك في طرو المانع وارتفاع بعض الشرائط في الاثناء وكانه اراد بما ذكره مضي مقدار اداء الفعل مجتمعا للشرائط بعد دخول
الوقت فح يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع ويدفعه ان الحاصل ح هو اليقين بثبوت الاشتغال الا كونه مشتغلا بالفعل بالنسبة الى ما يأتي حسبما مر
في الجواب قوله لم يعلم ابراهيم بوجوب ذبح ولده كان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة عدم امر ابراهيم بذبح ولده والتالي ظاهر البطلان لدلالة الاية الشريفة
على الامر به وليصح لولا تعلق الامر لم يعلم امره بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل على النبي سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك نظرا الى تنبيه
على الذبح وكانه راعى في ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابراهيم دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله انما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف الى آخره لا يخفى ان من الشرط ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير ان يتوقف التمكن منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما يتوقف
عليه حصول تمكن المكلف من الفعل كالقدرة على نفس ذات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقاؤها والصورتان الاولى
خارجة عن محل النزاع قطعا وظاهر السياق يفيد اندراج الصورتين الاخيرتين في محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما اندراج الثانية
فمن البين ان ما يتوقف عليه بقاء القدرة قد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج الاولى في محل النزاع غير ظاهر كما عرفت
وقد يخص كلامه بالقسم الاول وما يعمه والثاني مع عدم كون البقاء مقدورا للمكلف وكانه لذا جعل الوجه في عدم الاحتجاج من انه غير المقدرة
اعم من المقدور وغيرها مع ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظاهر الاطلاق ما ذكر اعم من ذلك ويرد عليه ما ذكرنا الا انه
اليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب مما يكون مقدورا للمكلف فلا وجه للحصر المدعى قوله للنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل
العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا وهو مقصد السيد ايضا وقوله وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب التحديد
اشارة الى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبة اليه وحصول العلم به قطعا حسبما قرره لكن لا يعتبر فيه ح حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق
المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسبما مرت الاشارة اليه قوله الا بعد تقضي الوقت وخروجه هذا في المضيق واما الموسع فيكفي فيه تقضي مقدار
الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل وقد يعمم الوقت في كلامه بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدمات ما تراه لا يخفى ان ما ذكره يخالف
قوله اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظاهر منه كون المامور به نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله
صدقت الرؤيا قرينة عليه حسبما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر بين الوجهين كاف في دفع الاستدلال نظرا الى قيام
الاحتمال الا ان يقال بترجيح المجاز لتلك نظرا الى شهرة بل يمكن ان يقال بحصول التصديق على سبيل الحقيقة اذ لم يكن سوى الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان
لم يترتب عليه ذلك لمنعه نعم الا انه يخرج ح عن محل البحث لاداء المامور به وكذا الحال لو قيل بحصول فري الاوداج والتحام العضو بامر الله نعم وكل من الوجهين
بعيد منافر لتنزيل الفداء اذ هذا ظاهر جدا في كون المطلوب نفس الذبح وعدم حصوله في المقام وجعل الفداء عوضا عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح
نظرا الى ما يظن من حصول المامور به بعيد ذلك او عن تتمة المقدمات مما لم يؤمر به وظن انه سيؤمر به من التكاليف البعيدة ولا داعي الى ارتكابه اصلا
والحق كون الامر في المقام لاختبار ابراهيم واظهار علو شانه وكمال انقياده كما يشير اليه قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا يجوز
ح في الامر لحصول الطلب لكنه هو مدلول الصيغة والارادة الشرعية بنفس الفعل وان لم يكن مرادا بحواجز لعلمه تعالى بمنعه عن الفعل وقد مر
ان تلك الارادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة فالقضية المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة في دفعه الى التكلفات المذكورة اذ ليس فيها

منافاته لحكم العقل

قد سقط من هنا بعض الكلام

[illegible] ... الوقت ... [illegible]

منافات لحكم العقل ولا لقواعد الشرع حتى يتمسك لمنعه بل بحسب ما عرفت تفصيل القول فيه ويجعل الامر في المقام للامتحان مع التزام التجوز والخروج عن
حقيقة التكليف بالفعل بارادة التكليف بمقدماته وبعد ارادة التكليف اصلا لعدم ان يعلم بعدمه بحقيقة الحال ليحصل الفعل حصول الامتحان مع
عرفت من ضعفه فاسد لحصول الجهل المركب لا بعدمه وهو لا يناسب منصب النبوة سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية قوله بل للعزم على الفعل والانقياد
اليه اه لا يخفى انه بناء على المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بامتناعه لا بد اما من القول بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يومي اليه
قوله ولو سلم اه وهو في غاية البعد بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعه الى ارادة مقدمات الفعل او ما يحصل في ضمنه بارادة
الطلب منه من غير ان يكون هناك طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم على القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اما مع ايهام الر
فان ذلك بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب لم يتفرع عليه ما هو المقصود من الامتحانات لو تبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك
فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد والخروج عن الظاهر سيما فيما الخطاب المتضمن من الوجه الاول اذا استعمل الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته
في غاية البعد بل ربما يتوهم كونه خطأ لعدم العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المتداول في الاستعمالات مضافا الى خروجه عما هو ملحوظ المستعمل في مقام
الامتحان وحصول مقصوده منه اذ الغرض منه بالعزم على الفعل والتهيؤ له او الاعراض عنه والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على
انه قد يكون الاختبار بانتفاء نفس الفعل كما اذا لم يكن الامر مريدا لوقوع الفعل في نفسه لكن يامر العبد به لاختباره من غير ان يمنعه من العمل الى ان ياتي
به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد الامر عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يمتنع عنده الوقوع وعمدة الفرق بينهما انه يجب عليه في الاول اعلام العبد
قبل ايقاع الفعل الا مع تمكنه من الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا يجب عليه الاعلام مع الانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم نقض غرضه
من جهة الاغراء بالجهل فلو كان ذلك خارجا عن حقيقة التكليف لكان الاعلام واجبا لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع
عليه قوله واما ما ذكره في المثال فانما يجري اه هذا يفيد تسليمه تعلق الامر في صورة ارادة الامتحان بنفس الفعل وظاهره يومي الى كون الامر حقيقيا
فانه الذي اراده المستدل فتسليم حسنه والجواب بعدم جريانه في اوامره تعالى كما ترى وبعد تسليمه فالمامور به في الحقيقة انما هو العزم على الفعل والانقياد اليه لعلمه
نعم بامتناع الفعل واما ما ذكره من المثال من تعلق الامر بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تعالى لاستحالة الوجه المذكور بالنسبة اليه تعالى وانت خبير بما
فيه فانه وان لم يعقل التوصل به لذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تعالى الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره او اقامة الحجة عليه
حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسألة المذكورة امور منها ما لو كان المامور جاهلا بانتفاء الشرط الى ان ادى الفعل وكان الامر عالما
به كما لو اتفق تحيض المرأة في نهار الصوم من غير ان تعلم به الى ان تغيب الشمس فانه بناء على جواز الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحة العمل
بخلاف ما لو قيل بالمنع منه قلت وعلى هذا يتم ايضا في ثبوت الكفارة عليها لو نوت الافطار لافطارها الصوم المامور به وعلى ان المفروض انتفاء
شرط الصحيح بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمامور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون
الفعل المستجمع للشرائط مامورا به واقعا مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مامورا به لا يقضي بصحة غير المستجمع حتى يتفرع عليه ما ذكر وكذا
القول بثبوت الكفارة فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفاؤه فكيف يتبين ثبوت الكفارة الواجبة
من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو قرر النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء كذلك مع انتفاء شرطه اذا علم الامر بانتفائه مع جهل المامور بذلك حتى يكون غير المستجمع بحسب
الواقع مع جهل المامور به مامورا به صح التفريع المذكور وهو فرع تحليل اذ قضيته الحكم اذن بصحة جميع الافعال الفاقدة للشرط مع جهل المامور بالحال الى ان
يتبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام الدليل على خلافه وهو واضح الفساد جدا الا ان ذلك مما لا ربط له بالمسألة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر على
القول المذكور مما لا مجال لانكاره اذ غاية الامر ان يكون الشرط المعتبر في الفعل شرطا علميا لا واقعيا وايضا مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور
لا يكفي في التفريع المذكور الى التفريع بل لا بد من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن ان يتفرع عليه ذلك وايضا لا يجري ذلك بالنسبة
الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة في اندراجها في المسألة ولا يوافق ما ذكر والحاصل ان كلامهم في هذه المسألة
ولا يوافق ما ذكر والحاصل ان كلامهم في هذه المسألة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور اصلا ومنها ما يتفرع
عليه بعد ظهور ذلك من حصول نقصان المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم
طرأه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر بالفعل حينئذ
يتحقق معه صدق الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف نص المحققون على فساده واما على
القول بكونه بامر جديد كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية على وجوب
الاداء كما هو ظاهر ومعلوم من ملاحظة قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه لعدم
اتساع زمانه او لغير ذلك فانا اذا قلنا بكونه مامورا بالمائية اذا لم يعلم او لا يعلم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد يقرح
بالانتقاض من جهة اطلاق النصوص ولو لم نقل بجواز الامر على الوجه المفروض ومنها لو مات قبل الاستطاعة بعد مضي الوقت فتبين التعارض عنهم ثم مات او تلف
ماله قبل زمان الحج او منعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يتعين عليه اداء
الحج بعد ذلك او القضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك ويشكل ذلك بالمنع من كون مجرد تعلق الامر كافيا باستقرار الحج ومنها لزوم
الكفارة على من افطر شهر رمضان ثم طرأه مانع اضطراري من الصوم كالحيض والمرض او اختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء

الشرط يكون مأموراً به بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم تعلق الامر به فانه مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطراً للصوم الواجب وقد
يقال بانه يمكن ان يكون وجوب الكفارة منوطاً بمجرد تعلق التكليف الظاهري نظراً الى حصول التجري بمخالفته وان لم يكن مخالفة للواقع وذلك حاصل
في المقام على القول بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفارة بين اصحابنا وانت خبير بان تتميم تفريع ذلك على نعلق به
ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب لما عرفت ان الدليل على وجوبها بمجرد التجري المذكور فالكلام حينئذ لا ثمرة من التفريع المذكور ونحن نلتزم
الحجة نعم قد يشكل ذلك من جهة عدم استلزام ذلك للحكم لشرائط صحة الصوم فصومه فاسد في الواقع وان تعلق الامر بصومه نظراً الى جهل المأمور
بالحال فلا يتبين الامر متعلقاً به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل لم يتعلق الامر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط وان لم يمكن حصوله من المأمور به بحسب الواقع
ولا افطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة الافطار للصوم الصحيح لو لا ذكرنا هو المتعين ولا ثمرة للخلاف في تحقق العصيان من جهة الفاسد
الاشارة اليه وقوله هو عنه يتحصل على الامر نظراً الى تحقق التكليف الظاهري منعاً كما عرفت لان تحقق العصيان بالنسبة الى الامر الاول على قوله
الاول والامر الثاني على التالي ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان يصحح الثمرة المذكورة ان يقال انه ما
لم يحصل بعد الفساد كان المفروض تعلق الامر بالصوم فيتصف صومه بالفساد وتعاقب بين طرفي ولا ترتيب بالامر الا من جهة كونه بعد لو كان ذلك دافعاً
عند التحقيق مدلولها فلا فرق بين كون الوجوب مدلولاً للامر وغيره من الادلة اللفظية او العقلية وان لم يتم الثاني لاستحالة ارتباطها بالنسخ والى
من ربطها بالموجود الا خصوص الحكم المذكور بالوجوب جريانه في الندب وغيره من الاحكام بل وغير الاحكام ايضاً فالمناط في ذلك على ما مر من عدم
الاستدلال النزاع في امر مركب فيقال يحكم برفع الجميع او انما يحكم برفع ما يختص به من ابعاضه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد يكون التركيب في الحكم الثابت
كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت المطلق او يحكم برفعه وقد
يكون بنحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كلاً او انما يحكم برفع القدر المتحقق من جزئيات ذلك
العام لارتفاع العموم ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل على رفع الوجوب من اصله او انما يفيد رفع
عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير بني عليه بحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب لم يطرأ بخصوصه ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب رفع
بغير نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال وقد دل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم ح ببقاء الجواز او لا وح عرفت جريان الكلام
بالنسبة الى ما يتعلق به الوجوب فيندرج في ذلك ايضاً ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص فانه يرتفع ذلك الواجب قطعاً بفوات وقته وهل
يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يفوت وجوب القضاء على ... به بدا ويحكم بارتفاع الوجوب راساً فيتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقد عنونوا
بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام في عنوانها ايضاً ان شاء الله في المباحث
الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت يتصور على وجوه فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب وبجزئه الاخص والاعم وبجزئيه معاً لا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة
الاولى لخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فسيجيء في كلام المص التصريح بخروجه عن محل البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره باندراجه
في محل الخلاف وهو المتجه نظراً الى الوجه الاتي بعينه في تلك الصورة فان ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح
في بقاء الجواز نعم قد لا يجري فيه بعض الوجوه المحتملة لارتفاع الجواز بمجرد ذلك لا يقضي بخروجه عن محل البحث مع ان ظاهر اطلاقاتهم شمول النزاع
للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على
الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص فيكون الاعم مدلولاً لما دل على ثبوت الكل او دلالة تبعية على الجواز وانا ثبوتها منه
اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فالمدعى اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت الوجوب والثاني هو المناسب لبعض ادلتهم
لا ابتناء اما اثبات الجواز بواسطة اصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولاً بالامر فيما لا ربط له بالمقام بل هو من قبيل المنكر
للدلالة على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه هو الجواز بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المتبادر من العبارة وان لم يكن حصوله في المقام
ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلاثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه وانما البقاء الى مع انه اخص من المعنى
الجنس الحاصل في ضمن الوجوب نظراً الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب المأخوذ في عنوان المسئلة او يراد به الجواز بالمعنى
الاخص يعني خصوص الاباحة كما احتمله في بعض وشاع التعبير به حكاية الشهرة عليه وبعد تعيد عن العنوان الا انه سيأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه
ذلك على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه ثم لا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الا الحظر كما في العبادات وقد يراد به الجواز في ضمن قوله
الاستحباب وهو الذي يقتضيه حجتهم على ذلك كما سيشير اليه المص الا ان القول الى الحكم الذي كان ثابتاً حسبما نص عليه المص بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر قيل عليه ان رجوعه قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه قلت مبنى الايراد المذكور على حمل الحكم الذي كان قبل الامر على
ظاهر اطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايضاً وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه واضح الفساد اذ لا معيد للحكم الخاص بعد ارتفاعه
بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد ان يريد به رجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل
عقلياً كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعياً كاصالة البراءة والاباحة الثابتتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا
نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايضاً وما اذا نسخ وجوب الصدقة عند
النجوى فانه يرجع الى الاستحباب الثابت شرعاً بل وعقلاً للمطلق المستدعية وما اذا نسخ وجوب صوم يوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب

الثابت مطلق

الثابت لمطلق الصوالي غير ذلك وح فما ذكره المدقق المحشي في رفع المتقدم من تفسير الحكم الذي كان قبل الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل
من الاباحة او الحظر الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان
الحكم حاصلا شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك رجع الى الاصل المفروض هذا والمذاهب بل الاقوال ثلثة بقاء الجواز
بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة او الدائر بين الثلثة حسبما مر او الاخص وبقاء الاستحباب ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها
الخالي عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر او الحظر العقليين وخامسها ما اخترناه ويمكن ارجاع الاقوال الثلثة المذكورة الى
الخامس وكيف كان فيدل على المختار ان الوجوب معنى بسيط في الخارج قد دل عليه الامر فاذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس هناك كما
من اشياء البقي بامكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسبما ذكره المصنف في الاستدلال الاتي وتوهم القائل ببقاء الجواز فيما سنقرره من
الاحتجاج على ذلك فيه نعم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وعدها اشياء متعددة كونها امورا ذاتية لا يتبين
ان ذلك لا يوجب تركبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة متضمنة ليصح القول برفع بعضها دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع
من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد عرفت ان كون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايضا محل نظر حتى قيل بكونه من لوازمه البينة بالمعنى
الاعم ولذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد الشرعية او العقلية حسبما قررناه قوله
ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه
مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا لفظيا له ولو سلم كونه مدلولا لفظيا في الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له
هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني
مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر فيعم الجواز المتحد بالوجوب وبغيره من الاحكام المضادة له فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب
فيتوقف بقاؤه ح على ضم احد القيود المقومة لها حسبما توهموه في المقام ولو سلم كون الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع
من القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شيء من القيود اليه الا ترى انه يصح التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل له
للاحكام الاربعة من دون بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه
الاربعة المقومة لواحد منها ومن البين ح ان توقف حصول الاذن على احد القيود المذكورة بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة
مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على الخصوصية مما لا وجه له اصلا وح فنقول ان ادعاء بقائه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب
الواقع هذا بناء على ظاهر عنوانه والمصرح به في كلام بعضهم من كون الكلام في الدلالة اللفظية نعم لو اريد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب
نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة دلالة الامر عليهما كان قضية الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه النسخ
هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه انه لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بانه ان اريد من الحكم ببقائه
بنفسه بقاؤه كذلك لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما ذكره الا انه ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان
وجود المبهم في الخارج فضلا عن بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه لمنعه لعدم معقوليته وغاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه
بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود اليه ضرورة استحالة الحكم من دون انضمام شيء منها اليه
بحسب الواقع لا مطلقا وغاية الامر ان يكون استصحابه مستتبعا لثبوت احد تلك الخصوصيات للاذن المفروض لعدم امكان خروجه واقعا عن
احد تلك الاقسام والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايضا مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن مدفوع بان بقاء الاذن مستتبع
لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البينات وجود لوازم الشيء وتوابعه
وقد تقرر انه لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب في المتبوع ولم يعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من المقامات المسلمة عندهم
الا ترى انه لا كلام عندهم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفها على امور كثيرة وجودية من الاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت مخالفة للاصل
في نفسها الا انها لما كانت من توابع بقاء الحيوة عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها قوله وانضمام الاذن في الترك اليه اه يحصله ان الفصل
الذي ينضم الى الجنس المذكور وحاصل المقام ان الاذن في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل ثابتا بالاستصحاب الى ان يثبت
انه باقيا بنفسه بل الفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرنا ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى واجاب عن ذلك بقوله
موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك اه ويمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان مفاد رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك دون
رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكر دون ما اذا تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام الاذن في الترك الى الاذن
في الفعل موقوف على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك
مرتفع عند نسخ الوجوب قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك يقضي بالاذن
فيه في الصورتين فلا فرق اذن بين الوجهين الا ان يقال ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع
غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب لا يستلزم الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه لانتفاء الحكم ونضعفه انه اما ان يكون

بالنظر الى الحكم الى خمسة اقوال القول ببقاء الجواز الى رجع

بالوجوب مع

ببقائه

برفع المنع م

يكون استلزام الترك للاذن فيه عقليا بان يكون ثبت الاذن في الترك بعد المنع منه مسلما فان رفع المنع من تركه وحرج فلا ريب في صورته عند رفع الوجوب اي يكون لازما عرفيا له بان حيث ان مقتضى رفع المنع من الترك عرفا هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك جزءا له لو رفع المنع منه عقلا وحج فلا ريب ايضا في كون المفهوم انه في قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان المنع متعلقا بخصوص المنع من الترك فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل على انضمام الفصل

في اثبات نظر

الى الاذن في الترك اليه ما تاتى في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بحصول ما يتوقف عليه فانه انما يبنى استصحاب العام بحصول ما يتوقف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول انضمام اليه اما الاول فقد عرفت وهنه واما الثاني فلان مجرد الاستصحاب من يجوز فانه اذا كان الاذن في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام فان الانضمام امر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور وضروريا به وقد عرفت ان اصالة عدم المنافي لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذا حصل ذلك لشخص حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يبقى في كلامه امور احدها انه ان اراد بالاذن في الترك الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن الاعم وان اراد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في الفعل ضرورة كونه معنى ايجابيا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل ومع انضمام احدهما الى الاخر انما يكمل الاشتراك فلا ينتج بين احكام ثلثة فكيف يعقل تحصيله به وجزء جزء الا يتمام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك صح ما ذكره من الاستدلال يحكم بقاء الجواز الا انه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا له او لا ربما ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده صريح قوله اذ النزاع في المراد من النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه غير متجه حسب ما مرت الاشارة اليه قوله ومقتضى

مقتضى م

المركب كالاجزاء الى اخره لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا للاجزاء من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع المركب ارتفع اقتضاؤه ولا اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاة باقتضاء الكل ومع الغض عن ذلك فالامر يكون الامر مقتضيا للجواز اقتضاءا مرادا

الاقتضاء

ابتداء او استلزاما فان اريد الاول ثم ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني ثم وكونه مقتضيا للجواز حال انتفاء الوجوب لا يقتضي مجموع ارتفاع الوجوب امكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه وارتفاعهما معا فانه اذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يمكن في اللفظ اقتضاء ودلالته على خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك الا بعد خروج الا في اندراج غيره وتحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس في نسخ الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقتضي ان ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب من جهته من جهة الاستصحاب فليس للمقتضي الاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل للمقتضي غيره ونحن في المقام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس لنا في الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقتضي ان ثبوت الجواز في ضمن الوجوب فاضي مقتضيه من جهة الاستصحاب فليس للمقتضي الاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه قوله لان الفصل علة لوجود الحصة الى اخره كان مراده بعلية الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل للجنس او وجود الجنس بان يكون المناط بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحاده به وفيه ان وجودهما ايضا الى الفصل وتبعا الى الجنس وانما يتحدان بحسب الوجود ونعم يتصور العلية الحقيقية في الانواع المركبة بين ما به الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يقال ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لصفات الجنس في الذهن كالتعيين وزوال الابهام فهو علة لعرضية تلك الصفات الا ان ذلك ليس علة لدفع العقل والالزم ان لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل مع انه مما فيه كيف ولو اريد ذلك لم ينفع المستدل في شيء اذ لا ارتباط لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من جهة انتفاء الفصل حسب ما ارتآه المستدل قوله لان انهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور ايضا كاف في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال علته القاضية بزوال المعلول الاخر فالمتمسك في دفع الاستدلال بنفيا هذا الاحتمال ثم الاوجه لو يقال انه ليس للمقتضي ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال في المسألة لا حصر الوجوه فيه في القولين المذكورين حتى يكون كل منهما كافيا في اثبات المقصود قوله ولا ثم ان ارتفاع علة ماذكر انا بالنسبة الى بعض العلل لنا فيه كالفاعل واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل ولانهما متحدان في الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله فيقال الموجود بالذات هو الفصل والجنس انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل بقاء وجود الجنس بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله يقتضي لثبوت الاذن فيه قد عرفت انه ان اراد فيه اقتضاء للاذن في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الحرمة فهو ليس فصلا وان اراد اقتضاءه للاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك بقوله فظهر انه ليس المدعى اه هذا صريح في كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسألة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان استنابة البقاء اليه غير متجه ومن يذكره من التوجيه لا يصحح ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت انما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب دون الامر وقد يوجه ذلك بان المراد

استناد شريف

استصحاب ثبوت الجواز الحاصل في الجملة ولو باستصحاب ثبوته الآن وانّه استصحاب ما مرّ الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب يمكن تقريره بالاجزاء المذكورة
بوجهين احدهما ان يكون معارضة وابطالا لانتفاء المقتضي في المقام بان يقال ان نسخ الوجوب يقع لرفع الحرج وكما يكون رفع المركب برفع احد جزئيه
كذا يكون برفعهما معا فبعد ثبوت الرافع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند
تقرير الاحتجاج فالمقصود من قوله بقاء الجواز عدم دلالة اللفظ عليه والمقتضي لبقائه فلا يعلم بقاؤه وقوله في الجواب ان الكلام يقتضي البقاء يعني بقاء الجواز لم يعلم
لتحقق مقتضيه اعني الامر الدال عليه قبل النسخ فيقتضي الاستصحاب بقاءه فيحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ويحصل الجواب بتسليم ذلك والتمسك
بمجرد الاستصحاب ثانيهما ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجودا على احدهما منتفيا على الاخر فلا يعلم الجواز
مع بقاء الجواز بعد رفع الوجوب بالنظر الى عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تأثير المقتضي مع كونه مقتضيا
في حال المنع الا انها لا تؤثر لوجود المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن
التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول
المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي المقتضي
الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكر من الحكم بوجود المقتضي ويحصل الجواب ان الجواز لما كان حاصلا قبل ورود المانع المذكور
فالاصل بقاؤه الى ان يثبت خلافه وتوضيح ذلك ان بقاء الجواز لبقاء مقتضيه لكن يرد عليه ان مجرد استصحاب بقاء المقتضي عند مانع في المقام اذ
انك في مثل الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل ودعوى حصول الظن في المقام كما قد يوجبه قوله ان الظن يقتضي البقاء ممنوعة
بعد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل
وقد تقرر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايضا بان يراد به اجراء الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز وان لم نقل
بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي لم نحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجودا قبل النسخ والجواز حاصلا به كان الجواز مستصحبا
الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز فعلى هذا لا يكون الضمير
في قوله والاصل في استمراره راجعا الى الجواز لا الى المقتضي فظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من
مقدمات المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاغماض انه قرّر الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز الظاهر في كون السؤال في بقائه
لا بقاء مقتضيه وانت بعد التأمل فيما ذكر تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره
سند المنع لا ارتباط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان استناد انتفائه الى وجود المانع ويدفعه
ان المقتضي للجواز حسب ما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وقد مرّ بما سنبيّنه فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضي وحينئذ يتجه
مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه بين ذلك بما قرره ولو على القول بعدم عليه الفاضل المحشي فالايراد المذكور كانه بالنظر الى بادي
الرأي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب اما بعد التأمل فيه فلا يتجه الايراد المذكور اصلا كما لا يخفى وقوله في آخر كلامه فان انتفاء القيد
مما يتوقف عليه وجود المقتضي صريح في ذلك قوله لان انحصار الاحكام في الخمسة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب
الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك في الثاني الى درجة الرجحان
وعدمه فلا يعقل خلوه عن احدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن في المقام يتبعه القول بحصول احدى المراتب لعدم سوى المرتبة الاولى
غاية الامر انه لا بد من القول بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية
تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما قررنا الاشارة
اليه قوله لكان معارضا باصالة عدم القيد قد عرفت ان الاذن في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان يقال انه مع
النسخ بالجميع لا يحصل هناك اذن في الترك وهو كما ترى كما تقدمت الاشارة اليه نعم قد يتخيل الى انضمامه وانما يحصل بناء على بقاء الجواز فيكفي ايضا على خلاف الأصل
في معارضته الاستصحاب المذكور وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر
اعتباري تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان يعارض به اصالة بقائه هذا ولنختم الكلام في الاوامر بذكر مسائل يتعلق بها قد تداول ايرادها في جملة
مباحثها ولم يتعرض المصنف لبيانها ونحن نفصل الكلام فيها احدها انه اذا تعلق الامر بوقت فهل يفوت وجوب الفعل بفوات الوقت وانه لا
يسقط وجوب اصل الفعل لفوات وقته فيجب الاتيان بعد الوقت ايضا الامر الاتيان به في وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول
الاول على الثاني قولان وهذه المسألة جزئية من قاعدة كلية وهي انه اذا تعلق الامر بمقيد ثم فات القيد او لم يتمكن المكلف من الاتيان
به كذلك فهل يجب الاتيان بالمطلق اولا سواء كان تقييده بزمان او مكان او آلة او كيفية خارجة ونحوها وهي في الحقيقة من المسائل المتفقة
بل المناط فيها واحد في الحقيقة كما اشرنا اليه ثم وهنا مسألة اخرى نظير المسألة المذكورة وهي انه اذا تعلق الامر بالكل فلم يتمكن المكلف من الاتيان
ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل او انه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايضا اذا تعذر الاتيان
ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما يأتي به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث في جميع الصور المذكورة
الا انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث في المقام ثم نتبعه بالكلام في غيرها من الاقسام فنقول اذا حصل من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص

الاستدلال عليه وكما مرّ كون الزائد الاشكال بالعجز عن الثاني على الاستدلال المتقدم من الوجهين ومنها ان يكون ذلك خلط العمل بالاستصحاب في نفسه منه

فاما ان يتعلق الامر بالفعل مقيدا بالزمان المفروض ويتعلق بالفعل مطلقا ثم يامر ثانيا بايقاعه في الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المط
حصول المقيد انما هو بقيد او يعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوبا له او لا يعلم شيء من الامرين والحال في الاول والثاني ظ واما الثالث
فيحمل الاصل الحاكم بالصورة الاولى او الثانية فيه اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الاول فقالوا بتوقف وجوب القضاء على امر جديد
وقيل بعدمه نوقت بالمرة ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الامر الاول وبنى بعضهم الخلاف في ذلك على ان المامور به من قولك
صم يوم الجمعة شيئان في الخارج او شيء واحد فالمطلق والخصوصية متعددان بحسب الوجود الخارجي في الاول ومتحدان على الثاني
وان تعددا بحسب المفهوم الذهني وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف في كون الجنس والفصل متميزين بحسب الوجود الخارجي
او متحدين ومقصودهم اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض بانتفاء التكليف بالمطلق بعد فوات القيد قطعا
اذ المفروض انتفاء المامور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق
ح بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود فبعد تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحابا للوجوب
الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض
الاول ولا ينافي كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا مع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما
شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر القيد لحصول المطلق في ضمنه
من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد واورد على الاول بما عرفت من ان المامور به اذا كان متعددا في الخارج
لم يكن مجرد زوال احدهما قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل بقائه نعم لو علم ارتباط احدهما بالاخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم
بخلاف ما اذا كانا متحدين في الخارج فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر وبه يتعرف ذلك لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك
في ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يتوهم ح باصالة عدم ربط الامر باحدهما للامر بالاخر مع انه مشكل ايض واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا
من غير تعلقه بخصوص شيء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة على القول به فلا يتم لما ذكر فانه مع التسليم تعلق الامر بالمجموع من حيث هو
مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا الاستصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور
متجه جدا لكن يرد على الثاني خروج الفرض عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا كانت الخصوصية مطلوبة اذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج بحجية المذكورة
عن الوقت قضاء فالوجه لا بتناء الاحتمال المذكور هداية انهم اختلفوا في ان المط بالامر هل هي الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص
الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمختار عند جماعة منهم الحاجبي هو الثاني حجة القول الاول ان المتبادر
من الاوامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة في ذلك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانها ماخوذة
من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهي حقيقة في الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها والمحكي فيه عن السكاكي اجماع اهل العربية عليه فقضية
بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة لها على طلب الفرد ويرد على الاول انه ان اريد به عدم دلالة
الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصيات الماخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكر لا
يظهر من كلام القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساد ان الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج في مفاد الامر حتى تفيد الصيغة
تعلق الطلب بها بل وكذا الخصوصية المطلقة على انها لا تخلو من تنافر لمقتضى تعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور
وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها الى افرادها في د
فيكون المحكوم عليه في الاخبار انما هي الافراد المندرجة تحتها كما هو في القضايا المحصورة ويكون الطلب في الانشاءات متعلقا بمصاديقها المستورة
من حيث كون الطبيعة عنوانا لها مفهوم بل ليس المفهوم فيما من القضايا المتعارفة الا ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة والبيع حلال ونحو ذلك
كان المفهوم منه ما قلناه حسبما نصوا عليه في بحث المعرف باللام واثبتوا كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت المهملة في قوة الجزئية عند
المنطقيين وكذا المفهوم من صل او بع فان المط هو الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا لمصاديقه ويكون الطلب قد تعلق بالمصاديق على نحو الحال
في القضية حسبما ذكرنا فالمستفاد من صل والصلوة واجبة امر واحد فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمصاديق
نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها ويحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظ وح فلا دلالة في التبادر المدعى
على دفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معنى المادة هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق
تلك الماهية اذ الماهية قد تعتبر بحيث يسري الحكم الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في المهملة د
القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع في الاستعمالات هو الاول فمطلوبية الماهيات على الوجه المذكور عين مطلوبية الافراد على الوجه
الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المط هو المصاديق والجزئيات ولذا تراهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان
المطلوب بالامر مطلق الطبيعة من دون ان يبنى في ذلك القول بكون متعلق الامر في المتعلق الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها
بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم دخلية الخصوصيات المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد
على الوجه الذي قررناه نعم لو ادعى تعلق الامر لواحد الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وهو فاسد جدا خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا فما ذكره بعض

الافاضل من ان الم

الافاضل من ان الظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد لا ينكر ايضا كون مفاد اللفظ في العرف واللغة على جهة الحقيقة هو طلب الطبيعة فقد ترى
انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وغيرها ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه قد يدعى
الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من جهة حكم العقل حسبما يأتي الاشارة الى شبههم لينبه على ما ينبغي اذ قد عرفت عدم
المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المطلوب في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئياتها نظرا الى كون الطبيعة
عنوانا لتلك الجزئيات ومرآة لملاحظتها والحكم عليها حسبما بيناه فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق وانما يريد بذلك
من غير دافع اصلا والتزام الخروج عن وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني ما استند اليه معظم تلك الصيغ مما لا يصح اسناده الى الجماعة
ولا مجال للقول بمقالة هؤلاء ونظائرهم من اهل العلم الى صحة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المحال وما يمكن حصوله في الخارج
ليس الا في الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص ويتقيد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو
الطبيعة بشرط لا اما ان يكون في ضمن شرط لا او في ضمن اللابشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون الثاني
هو المكلف به فتعلق التكليف بالمطلق انما يسري الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فيكون الجامع
بين الوجهين ممكنا لامكان احد قسميه لا يقتضي تعلق التكليف بالطبيعة على الاطلاق ليكون مرآة لملاحظة افراده كلا بل انما يفيد ذلك بالمكلف على
حسب ما ذكر فيكون الطبيعة مأمورا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكر من كون الفرد مقدمة
لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية والحال ان الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا
امرا بسيطا والمتصف بالوجوب هو الطبيعة الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو المعبر بالفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير
بين المقدمة وذي المقدمة وايضا لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل الخصوصية من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم
يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط
له بالتوقف وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدمة ومع الغض عن جميع ذلك فمع ما ذكر كانت الخصوصية مقدمة
لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد ملفق من الطبيعة والخصوصية والمقدمة انما هي الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة
المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون المطلوب هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد لما قررنا الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه
على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر وعدم تعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقتضي الا تعلق التكليف بالمنضم
اليها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية متعلقا للتكليف ايضا فلا
دلالة في ذلك على تعين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور
دون الوجه الاخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة
ولا دلالة فيه على ثبوت للخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه كما عرفت وما يتوهم من ان الفرد المأخوذ على الوجه المذكور ايضا
كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالمفسدة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا
في ضمن خصوص الافراد ولو اريد به خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور مما لا دلالة في اللفظ عليه قطعا مدفوع
بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد بمعنى ان الحكم الثابت للطبيعة
انما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا له فليس المقصود الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع
من حيث انطباقه على الطبيعة وانما ذكرنا من اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسبما يتوهم واداء الواجب بكل من الافراد وحصول التخيير بينها انما
هو من جهة انتفاء الدليل على التعيين وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقتضي الامر المتعلق بها الاجزاء عند الاتيان بكل فهو تخيير عقلي حاصل
من ملاحظة القدرة وليس الفرد هناك الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يتحقق هنا وجوب غيري تبعي … فما يتوهم من ان وجوب الفرد هنا
وجوب تبعي من باب المقدمة وليس الطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظاهر من التأمل فيما قررناه نعم وجوب الخصوصية المأخوذة
في الفرد الخاص بملاحظة ذاتها وجوب بالغير اذ لم يتعلق الوجوب به كذلك مثلا اذا قلت اشتر الحرارة كان ثبوت الحرارة للفرد للنار من حيث انه فرد منه
ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد ذلك الطبيعة بها سواء كانت خصوصيات او كانت
مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للجسمية المطلقة او للجوهر او للممكن والخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والاخر
الى الخصوصية او الفرد الذي ذكرناه او الافراد وان كانت متعلقة للتكليف على حسب ما قررناه الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة
التي هي العنوان لتلك الافراد فالفرق واضح ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بالشيء حتى يكون المأمور الثاني مأمورا
من الاول او لا وفيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك الشيء ذهب اليه جماعة منهم … والآمدي في الاحكام وحكاه في المنية عن المحققين
وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في المنية عن قوم واختاره بعض المتأخرين من اصحابنا ثم الظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا مجال لتوهم
القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر المأمور بذلك الشيء وكذا الظاهر انه لا مجال للقول باستلزام الامر بالامر لذلك لزوما عقليا اذ لا يمكن
الانفكاك بينهما وانما الكلام في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الامر بالامر بذلك بحسب فهم العرف فحجة الاولين وجوه احدها انه لو كان امرا للاخر

[illegible]

الحاصلة به وابن ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسبما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انه لما تعلقت القدرة بالفرد اعني الطبيعة مع

لمصداق الفرد

حق العبارة وانما تبيناه

بذلك

لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة ثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك
ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان امرا لعبد غيره متعديا عليه ثالثها انه لو امر ان يأمر غيره بشيء ثم نهى ذلك
الغير عن فعل ذلك لم يعد ذلك تناقضا ولو كان الامر بالامر امرا لكان تناقضا فانه بمنزلة ان يقول له افعل ولا تفعل رابعها انه لو كان الامر بالامر
امرا لما جاز ان يقول لغيره مر بكذا شيئا لكونه امرا لنفسه وهو واضح البطلان ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع والدليل القائم
بكون الامر بالامر امرا الا مدعيا الظهور في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه ووجوبا بعد وجوب التمرين على الولي بل المراد به التدريب فح لا مانع
من كونه امرا من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر التدريبي به فيكون ذلك دليلا على كون عبادته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسألة
وعلى الثاني ان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد تعديا وانما يكون تعديا لو كان على وجه الظلم لو سلم كون مجرد الامر كذلك وعلى
الثالث ان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امرا انما يقول بكونه ظاهرا في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال
في افادته وان ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك
يجاب عن الرابع احتج القائل بكونه امرا بالشيء بان ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلانا بكذا لم يفهم منه الا
الا كون السلطان امرا اياه بذلك الشيء والجواب عنه بالمنع من فهم العرف مط وفهمه ذلك في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغا لا
اصيلا ولا كلام فيه مع قيام القرينة ولا لخصوص المقام عليه هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام
ان البحث هنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء وان لم يتحقق امر من المأمور بالامر اولا وهذا هو الظ من العنوان والثاني
انه لو امر المأمور بذلك الشيء هل يكون امرا من قبل الامر بالامر سواء كان امرا في الحقيقة من قبل المأمور اولا او انه لا يكون امرا الا من المأمور نقول
ان الامر اما ان يكون يأمره به مط او يأمره بالامر من قبل نفسه او من قبل الامر وعلى كل حال فالمأمور بالامر اما ان يأمره من قبل الامر او من قبل
او من قبلهما معا كمطلق الامر او لا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبيل الامر وتحقق الامر من المأمور فلا شك في كونه امرا من
الامر اذ لا مانع من التوكيل في الامر فان اوقع الامر على الوجه المذكور لم يكن امرا من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امرا من الامر بالامر وهل يكون
مجرد امره بالامر امرا وان لم يتحقق الامر من الاخر وجهان اظهرهما ان يكون ذلك امرا له الاخر بذلك الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يأمره الاخر وكان
هذا هو الظ في العرف لدلالة ذلك على كون الفعل محبوبا له مريدا لوقوعه منه وهو معنى الامر ولذا لو بلغه ذلك لم يفعله عد عاصيا في
العرف وذمه العقلاء وصح له عقوبته وان لم يأمره الامر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر ثانيهما انه لا يكون مامورا الا بعد امر المأمور فان مجرد
الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء والامر بالامر به انما يفيد الطلب لامره به و
عن ايقاع طلبه ضرورة ولا يستلزم ذلك ضرورة انه قد يكون مطلوب الامر ايقاع الامر المأمور لذلك الشيء بعد امر من امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله
بعد ذلك ولا يريد ايقاع الفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب
الارادة هو الوجه الاول لقضاء شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقام فلا اشكال والا فالظ حمله على ما هو الاغلب ويشهد له
ملاحظة فهم العرف حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه اتبعت ولا كلام ح هذا اذا اريد بالامر به استقلالا
واما اذا اريد تبليغ الامر بصيغة الامر فلا اشكال في كونه امرا به وان لم يأمره به الاخر اذ لا دخل لتبليغ الامر في تحقق الامر والظ ان ذلك مما لا خلاف فيه
هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال مر عني بما تشاء فالظ انه لا يكون الامر مامورا الا بعد امر الاخر كما يشهد به العرف ويدل
عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مر عني بانيا ما يجب فعله ففيه وجهان ولو قال مر عني بايتان ما يجب بدنا فالظ انه كالصورة الاولى وان اراد
من قبل نفسه فالظ انه لا اشكال في عدم كونه امرا منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر من الاخر وهل هو امر منه بذلك الشيء بعد
تحقق الامر من الامر وجهان من ان ذلك الامر انما كان حاصلا عن امره فكان قائما مقام امره وان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عند الامر في
امره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده ومن هنا يتضح احتمال كونه امرا به من دون امر الاخر ايضا ومن انه
قد يكون مطلوب الامر مجرد امر الاخر به من غير ان يكون للامر بالامر مصلحة في ايقاع الفعل فلا دلالة فيه على تعلق امر الامر به اصلا وهذا هو
الاظهر ويجري كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به والدلالة العرفية في هذه الصورة ممنوعة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادة وقوع
الفعل منه فهو المتبع ح فقد يكون امرا بعد امر المأمور به وقد يكون امرا به مع قطع النظر عن امره به ايضا على حسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال وقرائن
المقام وان امره بالامر واطلق فالظ انه ليس محل البحث في المقام على الظ بقضية ظاهر تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقام من كون مجرد
الامر المذكور امرا للثالث ولا بذلك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني او من كون امر الثاني اياه بمنزلة الامر او لا او انما مفاده امر ما الاول
فقد عرفت ان الظ من العنوان الاول كون مجرد امره بالامر امرا للثالث محل نظر والمنع في افادته ذلك الا من جهة قضاء ظاهر العرف بارادة التبليغ
وجريان الخطاب على ذلك بحيث ينصرف الاطلاق اليه وبدون ذلك غير ظ فالقول بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظرا الى
الوجه غير متجه فالاظهر عدم دلالته على كونه امرا للثالث الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ ح فلا
كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوبا عنده مطلوبا له به وان تحقق في طلبه في الظاهر بواسطة امر الامر به فبعد
علم المأمور بذلك يجب الجري عليه ولو مع قطع النظر عن امر الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق به اما لكونه توكيلا في الامر فيكون الامر الثاني به

على حاله ايضا فليس الامر المذكور

عنه

فيحمل عليه الفعل

المذكور

واما الثاني

بمنزلة الامر ايضا من الاول فانما مفاده مد فان الامر بالشيء من صنيع التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامره الثالث بالفعل حينئذ
بامره واما لافادة امره بالامر ايجاب الطاعة على الاخر الا ترى انه لو قال لعبده مر عبدك بما شئت وما احببت ونحو ذلك فاذا عرفنا انه يريد من العبد انقياده
لارادته والاتيان بما يحبه ويريده وح فيكون الثالث مأمورا من الثاني اولا ومن الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه لطاعته لا
لكون خصوص الفعل مطلوبا من قبل الاول كما ان ايجاب الله طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مأمورا من قبل الله سبحانه بما
امره به المولى لكن من الجهة المذكورة وهذه ايضا طريقة جارية في العرف يجري في اوامر الرسول والائمة عليهم السلام لايجابه سبحانه طاعتهم
على الامة فيكون اوامرهم اوامر الله نعم من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون فيه الثالث مأمورا من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني تبليغ
الامر من قبل الاول وعلى الثاني يكون مأمورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة ايجاب الاول فظهر بملاحظة
ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث مأمورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد عليه
في المقام على ارادته مجرد امره بالفعل من غير ان يكون ذلك الامر من جهة الامر بالامر ولا من جهة ارادته له او مطلوبيته الا ان الظاهر الاطلاق
هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تأمل فيما قررناه فتلخص مما بيناه ان جهات كون الامر بالامر بالشيء امرا به امور احدها من جهة فهم العرف كون
الفعل محبوبا عند الامر مطلوبا لديه ثانيها من جهة ارادة التبليغ والايصال اليه وعلى الثاني انما يكون الامر الصادر من الاول على

نسخة الابلاغ

حقيقته وانما يراد به مجرد ابلاغ الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة الامر منه على وجه الحقيقة ولذا افاد كونه مطلوبا لذا مر الاول وهذان الوجهان
يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد الاحوال وقرائن المقام
والا فاستفادتهما من الاطلاق غير ظاهرة فلا يتم الاستناد اليهما في المقام ثالثها من جهة ارادة توكيل الثاني في الامر رابعها ان يفيد ذلك من جهة
ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان ان امره به بعد امر الثاني على حسب ما قررناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان
يأمره ايجابا بالامر الايجابي وان يأمره ندبا بالامر الندبي ولو امره ندبا بالامر الايجابي وامره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على
ندبه للثالث ابتداء او بعد امر الاخر به ويحتمل عدمه ويعرف الحال فيه من التأمل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امره
غيره عن شيء في افادته نهي الاخر عنه اولا او بعد نهي الثاني ويجري فيه الوجوه المذكورة الى اخرها والظاهر ان القائل بكون الامر بالامر امرا
يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي فمن الظاهر عدم افادة النهي عنه وانما التأمل في دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان
به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر امكن القول بدلالته على جواز تركه وعدم المنع منه اذ لا مانع من النهي عن الحرام
والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه من جهة نفس
النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل والترك جرى فيه الكلام المتقدم ايضا من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني
كذا لو اذن له في الاذن ولو نهاه عن الاذن كان
ممكن القول بدلالته على المنع من الفعل
في الاول ومن الترك في الثاني
فيظهر الحال في الوجوه
المحتملة في تلك الفروض
من التأمل فيما
قررناه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر وح قد يراد به مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما تقول نهاك عن كذا اي طلب

يكون مصدرا لامر

منك تركه وح يصدق النهي على الطلب الترك بالاشارة والكتابة ونحوهما وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل لا تفعل
على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظاهر انه حقيقة في العرف كما هو الحال في لفظ الامر وقد حكم
بجريان ما مر في الامر دعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسبما مر من دعوى الاتفاق عليه في الامر فهذه والتعاريف المذكورة
له في كلام الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيتوافق كل منها لبعض الوجوه المذكورة ففي المعالم انه قول القائل لغيره لا
تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة النهي عنه فقريب منه ما في العدة وفي التهذيب انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء
وفي منية اللبيب ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المأمول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير
ذلك من حدوده المذكورة في الكتب الاصولية وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب او غيره وهو من اصطلاح بعض اهل
العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم او الصيغة المستعملة فيه او انها موضوعة لمطلق
طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة من غير تعيين في التحريم

وانصراف الاطلاق اليه حسب ما مرّ الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم يأتي في لفظ الامر انما بمعنى الشيء والشأن كما عرفت سواء كان
مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايضا كما هو المختار ولا يأتي ذلك في لفظ النهي اصلا وفيه اشارة الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله من جهة العلاقة بينه
وبين الصيغة او الطلب الجزئي في النهي ايضا والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء او هما معا او احدهما وعلى غيرهما مما تقدم نظيره مما مرّ في
والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مرّ في الامر والدليل ايضا
فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس اه قد استعملت صيغة النهي كالامر في معاني عديدة انهاها في النهاية الى سبعة التحريم والكراهة
والتحقير نحو لا تمدن عينيك اه وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا تعذبنا
والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايضا لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن
بقيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار كقولك
لمن يريد ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المعايب لا تفعل في هذه البلدة ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك ومنها التشفي كما تقول لمن
عزيمتي وقد ابى عن ذلك فتواردت عليه الاهوال لا تتعرض لهذه الاهوال ومنها التعجيز والاستهزاء كما تقول لمن يدعيك بالف وانت تنكره
لا تأخذه مني الا ببكر ورامح ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرته في تقاطيها النعم لا تخف
ولا تتعب ولا تشتغل باحد ولا تحتج درهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة لها وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مطلقا او في صورة
احد قسميه او في صورة الطلب لا فادة احد الامور المذكورة من الاذن والارشاد او التهديد والتحقير او غيرها على حسب ما يتفق منها بملاحظة ما
حسب ما مرت الاشارة اليه ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في التبيين بعد ذكر عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع
اجماعا وانما وقع الخلاف في عدم كونها حقيقة في جميع ما نظيرها ما ذكرناه في الامر فذهب جماعة منهم المصنف الى حال هنا في الخلاف كالحال
في اختلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هناك في المقام بل ذكر بعض الافاضل انه لم ينقل بوضع النهي للتهديد بل الحد
وكيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايضا عديدة احدها انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزى الى الاكثر وقد اختاره الشيخ
والمحقق وتمرجبنة والمبادي والشيد العميد وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمصنف وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية
المأمول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزى القول به الى الذريعة والغنية وذكرا انه يظهر من الاخيرين انها مشتركة بين
التحريم والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها في التهديد بل ايضا
كقول المولى لعبده لا تطع ولا تفعل ما امرتك به فليس عنده للنهي صيغة مختصة فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره
بل وفي التهديد ايضا وقد نص هناك باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايضا بان الكلام في انه لا صيغة للنهي تختص به
كالامر فلا وجه لاعادته وقد ذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر تفيد كون الآمر مريدا للفعل المأمور به وقطع كلا مر دلالتها على ذلك بالوضع
فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايضا بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه
فيكون صيغة النهي دالة عليه وضعا على حسب ما ذكر في الامر لتنظيره بين المقامين فيظهر الحال عنده لتسويته بين مطلق افعل ولا تفعل وبين
صيغة الامر والنهي والاولان لا يختصان طلب الفعل والترك والاخريان يختصان به اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي بين الوجوب و
الندب والتحريم والكراهة حسب ما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان نهي الحكيم يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيد الوجوب الفعل
لا جل انه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل فظاهر كلامه هذا يفيد دلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكر لحمل اوامر الشرع
على الوجوب من جهة حمل الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسب ما ذكره فهو وما ذكره فهو ايضا يقول بتعين حمل نواهي الشرع على التحريم
بل حملها على ذلك اولى من حمل اوامره على الوجوب لاستناده في ذلك الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظاهر ان مختاره
السيد في المقام كمختاره في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع قطع النظر عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية
حيث جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وجعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظاهر انه اراد وضعه للقدر المشترك بينهما فتعين انهما يريدان من
القول بذلك مع حمل نواهي الشريعة مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر حيث اسندها
القول بذلك ايضا مع القول بانصراف الطلب مطلقا الى التحريم كما هو المختار نظير ما مر في الامر رابعها القول بالتوقف كما يظهر من بعضهم حكاية الاقوال
بحيث جعلوا القول بالتوقف هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ويظهر منها
الاقوال بالمقابلة فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا يذم العبد اه هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم
للاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن يجب طاعته على المأمور اذ لولا مفاده التحتيم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم وربما يعد ذلك
دليلا آخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل المذكور نظير ما مر ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته قوله وما وجب الانتهاء عنه
حرم فعله فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج
المذكور بانه لا يحد هنا ما اشار اليه المصنف من انه يختص بمناهي الرسول ص فلا يثبت به الحال في مناهيه تعالى ومناهي الائمة ع فضلا عن مفاد

انتهى بحسب العدد

الصيغة وبيانه لما في التحريم

لا فالبحث في مبحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الانتم من الامرين انه لا صيغة للامر تخصه

في المقام

النهي بحسب اللغة كما هو المدعى ثانيها ان نفس ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك لغة الا مرات يكون ذلك قرينة عامة
على استعمال النهي في التحريم كما هو محتمل البعض ولا يفيد وضعه لذلك فانا لنا انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة له
لما احتيج الى بيانه نعم اذ ليس من شأنه نعم بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه لكون
حكمه بوجوب الانتهاء تأسيسا فهي بالدلالة على خلاف المدعى اولى رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة
المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز والاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا
للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها المنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب اذ لا كلام في جملة من مناهي
الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا اذ لا يصح وجوب الانتهاء من المكروه فلا
بد اذن من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى وبقي بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص ولا ينهض ايضا باثبات المطلوب سادسها
المنع من دلالته على الحكم لما نهى الرسول به فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول
بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء وقبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقص وجوب تلقيهم لاوامره
ونواهيه بالقبول واين ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال حمله على ذلك معه لا يتم الاستدلال
ثامنها ان لفظ الايتاء ظاهر في الاعطاء وهو ظ في التعلق بالاعيان كما هو الظ من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابلته بمعنى المنع منه
كما في قوله ولقد اتيناك كذا وعاقلا ولقد يعطيك عن بناتك الاوبر والابرار وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة
وعين لكم من السهم فخذوه وما زاد عنكم ومنعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عينه لكم كما ورد نظيره في غيره
من الايات ولا دينية للزوم اتباعه في ذلك فلا ربط للاية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما يفيده الاية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة
صيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر
حسبما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف اللغة باصالة عدم النقل واجاب
عنه المص بوجهين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه وكان الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب
طاعة الرسول في نواهيه افاد وجوب طاعته تعالى بالاولى للظهور وان وجوب طاعة الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تعالى وانت خبير بوهن التعليل
فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب تركها اراده على سبيل الحتم دون ما كان على سبيل الكراهة فان كان مفاد الاية تحريم وجوب الطاعة لم يرتبط
بالمقص وان كان الاحتجاج بما دل على وجوب طاعته تعالى وطاعة الرسول والائمة عليهم السلام من الايات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الا انه
موهون جدا كما مرت الاشارة اليه في مبحث الاوامر فغاية الامر دلالة الاية حسبما ادعاه المستدل على كون النهي موضوعا في لسان النبي صلى الله عليه وآله للتحريم
ولذا احتاج الى الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فاي اولوية لكون النهي في كلامه تعالى ايضا موضوعا لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع
ولا وجه للاولوية ثبوته في مقام آخر نعم لو قيل ان مفاد الاية حمل نواهي الرسول مع الاطلاق على التحريم فربما يكون ذلك لانها بالفحوى على حمل نواهيه من ثبوته في مقـ
تعالى على ذلك ايضا بل قد يقال انه لا ثمرة على حمل نواهي الشرع بعد ما علم الشرع عليه لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوحظ
ح ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت الاولوية المدعاة اذ لو كان الحمل من جهة الوضع لم يتجه الاولوية كما عرفت ثانيهما ان احتمال القول بالفصل بعيد
مخالف للظ فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه يثبت الى غيره من جهة بعد التفصيل وكانه اراد بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تعالى كلام المعصوم
اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تعالى بل نواهي الائمة عليهم السلام ولا يفيد ذلك
ثبوت الحكم في اللغة الا ان ينضم ح الى اصالة عدم النقل وح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد ينزل كلامه على ارادة ذلك
فاستبعاد التفصيل من جهة مخالفته للاصل ولا يخ عن بعد وعن الثاني ان تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم
اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرده ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في الجواب لكن ليس كذلك بل انما علق امره بالانتهاء
على مجرد نهيه ولا دلالة في ذلك على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر افادته التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه
والفرق بين الوجهين المذكورين واضح فيكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استدل بها مناهي الوالد فيه على من ذهب فالاولى
الجواب عنه بان ذلك بيان اللازم الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم فاذ غير حصول الوضع له كما اذا قال القائل متى
وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينة في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه بيانا
للمراد منه بعيد في المقام وليس ذلك من شأنه نعم وعن الثالث انه ليس المقص بالاية الشريفة بيان مقصد النبي صلى من نواهيه لا بيان وضعه لذلك
بل المراد به الحث على طاعته والاجتناب عن مخالفته كسائر الايات الدالة عليه الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته دليل على كون
لازم سلب مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدا للتحريم اذ لو كان نهيه المطلق للكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته
وعن الرابع ان الصيغة المطلقة الصادرة منه لها في نهي قطعا كما هو ظ من ملاحظة العرف فتقضي الاية الشريفة بوجوب الاجتناب وهو قاض بكون
الصيغة للتحريم وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحقيقة وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه
منهيا عنه نعم لو كان لفظ النهي موضوعا للاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يرد ذلك على من يلتزم به وهو وجه ضعيف

بعد القول بكون الصيغة حقيقة في التحريم وصح الفعل عند تقييد الدوران بين التخصيص والمجاز تقديم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل
التخصيص الاكثر يعلى فرض جوازه وبعد المجاز تعليله ثم ان التمسك في الاية بكون الخطاب تلا فيه تخصيص لخاصة برفع التخصيص في غير
الكلام فيمنع بحاله وعلى فرض اختصاص الخطاب بهم فالحكم عموم الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون الادنيه للمتعهد حينئذ عن النظم وعن الرابع انه بعيد
عن النظم ان صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على النظم وعن الخامس انه تحمله على خصوص من ثبت خلاف النظر وان ذكره بعض المفسرين وما غيره عموم
للنهي وتجوزه والغير بعموم اللفظ فيعم ما منعهم منه من القبائح وغيرها وفيه انه تحمل تعم في الاخبار الحاصلة لاشعاره علي فرض نفيه في الاوامر
وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن السابع انه اذا دلت الاية على كون نهيه للتحريم عند الاطلاق فهو التحريم
قضية الاصل وقصد به الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه قابل ما لم يثبت ان قلنا بكونه اصل ثابت دون بكونه مستند الى الوضع وقوله
اطلاق فمحل منع وصح الفعل عنه في بعض الشواهد لا انه يقيد على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور دافع للاحتجاج بالاية قد [وكلا منهما]
م توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل النهي عنه عاص مستحق للعقوبة كما دلت عليه الاية
الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي في مرتبة الدعوى فيدل ان العرف شاهد على صدق العصيان بذلك واخرى بان
اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغة وفيه ان صحة العصيان عند اهل العرف [فنقول]
في العرف غاية الامر دلالته على حصول مخصوص عند النظم فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة وضعيفه الاول
الايراد عليه ان يقال انه اقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسب ما عرفت وليس لا دلالة فيه على الدعوى منها
ان الامر للوجوب فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل او للقطع باتحادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك
ويتضعف ما عرفت من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب وضعا ان القطع به ان ثبت في ان الاوامر لا بد لون النواهي على التحريم كما كانوا لا يدلون
بالاوامر على الوجوب حسب ما عرفت وقد عرفت جماعة بعض ما عرفت وقد نص عليه بعضهم لعل الظاهر منها منع ذلك في المقام الا يوجد
في كلام من يوثق به عند ما يمنع الا مضايقة لا فرق في ذلك بين الصيغتين والاولى في الجواب ان يقال انه قد يقال ذلك ظهور النهي في التحريم
وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله واستعمال النهي في الكراهة شايع الخ قد عرفت ما يرد مفصلا في مباحث الاوامر فلا حاجة الى اعادة قوله
اكثر من الى انه يشبه الكف يرجعه الى ذلك الحاجبي والعضدي وكان المراد بها الاسناد على كون الحكم تعلق ضد المنهي عنه قد يتخيل
ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل المنهي عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة نهي الشارع وذلك ويعلله فيمنع من
حصول ... فيصح اخص مطلقا بحسب الوجود من الترك الذي هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك
فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور
الحكم بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن المكلف شوق الى الفعل ولم يتم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للشارع عند القائل المذكور
ولا متعلق النهي به والظاهر انه يقول حينئذ بسقوط النهي لتعذره وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة
بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا متناع الامتثال للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتصور
منه حصول ما يجب من الكف ويمكن توجيه القول به بجواز تعلق التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان يفتقر
الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في الوجود كان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف به كما لا لتحقق الكف في
عن الفعل والمنع عن ادخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مايلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف
اذن بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن ظاهر الاطلاق من غير جهة باعثة عليه وما ذكره من التوجيه مع امكان ورود التكليف على الوجه المذكور
لا تقوم كيف ولم يعتبر الشارع في جانب الامر انه لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يريد المأمور به ويرغب اليه وياتي به مع قطع النظر عن امر الشارع
في العرف بل النظم انه لا يصح لتوهم علم بحريم المحرمات على غير الراغب فيها فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يقال في توجيهه [الا ان القائل المقدم بل الفعل]
ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء حصل له الرغبة الى الفعل او الترك لا بد من ميله الى احد الجانبين
فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك ويجعل متعلق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل نظرا الى ما يتوهم من عدم تعلق
الطلب به بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته فلا فرق بين القولين المذكورين الا باعتبار
حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف يكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك يكون المكلف
به نفس الترك المسبب عن ذلك المتفرع عليه كما انه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين
اليه ما ذكره التفتازاني في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالحق ما اختاره المصنف من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ قوله
من الصيغة بعد ملاحظة العرف والنظر في الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المأمور لما طلب منه فان كان المطلوب بالنهي هو الكف
هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم او العقوبة بفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المطلوب هو الترك
يصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو نقيض المطلوب والترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي انما

عليهما مما جيد

عليها انما يستند نفسها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضد
ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك وربما يتخيل في دفع ذلك بلزوم صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم
فلا يمكن تعلق التكليف به وهو مدفوع بما سيجيء الاشارة اليه ثم ان قوله بعيد في العرف مشترك الورود عليهما لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون
الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة تعمده الترك لاجل النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة لذلك على كون
المطلوب نفس الترك وفيه ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة وان كان مستلزما لها فالمحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس
الترك حتى عد الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو
الكف لكان ذلك امتثالا حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه
هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايضا بانه كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل على
وجه لو حصل له القدرة عليه لاتى به او من دون ارادة اصلا وعلى الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح تواتر ويلزمه
ترتب العقاب اورد عليه بالتزام ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب
العقاب عليه واورد عليه بالتزام وضعفه ظ فان العصيان على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر دون ترك المكلف به في التكليف المفروض
اذ لا يصدق مخالفة للنهي المذكور قطعا وان حصل عزم على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب بالنهي
الكف لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور ايضا لانتفاء مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتج القائلون بان النهي تكليف الخ محصله
ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي متعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا
بالعدم والمقدمات المأخوذة في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة فنبه بقوله لكونه عدما اصليا الخ هذا وقد يستدل على ذلك ايضا
بوجه اخر اشار اليه في غاية المأمول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل والثواب انما يترتب عليه دون مجرد الترك فما تعلق الطلب
به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل النهي فهو واما اذا تركه لاجل
نفسه عنه واما اذا تركه لاجل امر اخر مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسبما عرفت بيانه لكن
لا يقضي ذلك بعدم حصول الحكم بالترك المفروض لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال فنقول ان تحقق الامتثال
وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال
بمجرد الترك كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف على كون الاداء من جهة امر الامر به وبدونه يكون
اداء للواجب من غير ان تكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك لا اذ مجرد حصول الكف لا
يستدعي كون الامتثال من جهته لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد المجيب ترتب الامتثال على
الترك ترتبه عليه في الصورة المفروضة الجامعة للكف فهو كذلك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع
من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلام المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات ما دليله لم يتجه الايراد
عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع اللغوي فالقصد ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور
نظرا الى ما اقام عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة على المعارضة وقد صرح بعضهم
بجوازه نعم ونعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى فتح اعادته قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه انه لما
كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضة
سندا للمنع فيكون ذكر السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقامه من الدليل عليها تبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيتجه
توجيه المنع اليها فلما كانت قضية المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود
والعدم حيث ذكر ان تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوبا قدرة اورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير مستلزما
للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالمحصل في المقام نفي كون
العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير القدرة فيه ليتفرع عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية تستدعي تاثير القدرة فيه حسبما اعترف المستدل به
به والوجه الاول من تلك الوجهين غير مذكور في كلام المستدل والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه ذكر في المقام لدفع كون العدم اثرا
للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته والمستدل انما اخذ ذلك حجة على عدم المقدورية من اول الامر فهذا احد وجوه التفاوت مضافا الى ان تسمية
ما ذكره ثانيا على ما جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يتجه اعادته عن قامة تفصيل ما ذكر جوابا عن الاستدلال جوابها احدهما المنع من عدم مقدورية
العدم حسبما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان الثاني لما اخر عن التسمية وان جعلهما جوابا واحدا وجعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب
الاول فتم قوله باعتبار استمراره هذا الوجه جواب عن الايراد الاخر وكانه لم يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه فان الاستمرار للعدم
خطأ من الوجود ولذا يستند في ما يحتاط العقل الى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه فلا يكون اثرا للقدرة نفيا محضا حسبما ادعاه المستدل لكنه
حيث ان عدم الفعل بحسب الخارج لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض ثبوته في العقل كغيره

على الكف بل انما يترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف فانه خير من حصول الامتثال وترتب الثواب
قوله ان تحقق الامتثال وترتب الثواب انما هو مع ملاحظة الترك من دون ملاحظة الكف وان كان الكف مجامعا

اثبات

العدم فتأثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان بقاء مقدورية الفعل انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بايجاده
في الوجود لا بتأثيره في العدم البقائي وان صح بذلك الحكم العقلي باستناد عدم المعلول الى عدم علته فان مثل الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول
التأثير لا بتأثير الفاعل في عدمه فالمراد باستناد عدم المعلول الى عدم علته والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك لا بتأثير العدم كيف وحصول
التأثير والتأثر غير معقول بين الاعدام فليس تأثير القدرة في العدم الا بمعنى الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك بل يصح فيما ادعاه المجيب من ان
تأثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والا لكان وجوبا لا قدرة كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو
هذا الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كونه عدما للفعل نفيا محضا بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع
في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة لذلك فالقائل بدلالتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها
مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية فيقال ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار
اولا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا فيجري الكلام في كل طلب متعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كاترك وانته وكف ونحوها وكذا في مادة النهي
كانهاك عن كذا او نهيتك عن كذا ونحو ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيقع
للقائل بدلالتها على الدوام الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي من ابطال كل منهما والظاهر ابتناء تحرير محل النزاع على احد
الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود بالتكرار هو خصوص الدوام لا مطلق التكرار كما مر احتماله في الامر كان الظاهر هنا عدم الخلاف فيه وان اعتبر ههنا عن هنا ر
التكرار بالدوام ثم ان المقصود بالدوام هل هو خصوص التأبيد او الدوام مدة العمر او يرجع فيه الى العرف فيختلف باختلاف الاشخاص وجوه اقواها عجب
اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص الترك المستمر فيتوقف حصول الامتثال على ترك الكل من غير ان يحصل هناك امتثالات بالنسبة الى خصوص التروك
الحاصلة في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب في نفسه مع قطع النظر عن انضمام الاخر اليه فينحل ذلك الى تكاليف عديدة وان عبر عن الكل
بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة
بزمان خاص او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الرأي فيما يقيد بخصوص بعض الازمنة بناء على القول بوضعه لذلك وعلى ذلك يلزم
التزام التجوز في معظم النواهي الواردة وسنبين لك ما هو الحق في المقام هذا وفي المسألة قولان معروفان اشار المصنف اليهما احدهما انها
للدوام وذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المصنف والعلامة في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي
وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد
المرة وممن قال بانه يفيد التكرار وقال الامدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام
ترك المنهي عنه عند المحققين لانه ظاهر فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل ثانيهما نفي الدلالة على ذلك ذهب اليه دائما وقال العميدي النهي يقتضي دوام
اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في تهذيب وعزاه الامدي الى بعض الشافعية والعضدي الى الشذوذ والسيد العميدي الى الاقل ثم
انهم بين ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة وحكاه في غاية
المأمول حيث قال ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من جعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على
دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعها على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد
وهو قضية مذهبه نظرا الى الاشتراك اللفظي فيما يستعمل في معنيين وخامس هو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا
وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعراة عن الوحدة والكثرة على حذو ما قررنا في الامر فقد تقدم الدليل عليه ثم نقول ان النهي ان لم يقيد
بقيد افاد طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل بايجاد
فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فاذا حصل ذلك حصل به اداء المأمور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل به
امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل فرد من افراد المنهي عنه
هو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك للطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله
يستلزم فعله حسب ما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة ولا في المادة لصدق اللابشرط
على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف
الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دائرا بين الامرين
ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام اما الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل
الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف وارباب العلوم العقلية انما تتعلق بالطبايع من حيث وجودها
في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة
الدوام الا على الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى غاية الامر ان يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت قد عرفت ان المبادي
المأخوذة في الافعال بمعنى الطبايع المطلقة وحيث ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار حيثية الحصول
في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسب ما عرفت في مبحث الامر في ذلك

المحصورة وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موارده ولو سلم كون الطبائع المدلول عليها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فيصح ايضا كما
في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها لعين ما مر نعم لو كان
مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تم ذلك الا انه ليس مفاد مدلول الصيغة في شيء هذا مع الغض عن كون الدوام لازما عقليا للنهي
على الوجه المذكور فلا شك في كون ذلك هو المنساق منه عرفا فلا اقل من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومنع انفهام ذلك منه في العرف
يكاد يشبه انكار الضروريات كما لا يخفى على من تامل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل تعجب مما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين
المذكورين متمسكا في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء
بالجهل ولا معين لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه
لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان فيها
احتمالا اخر وهو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام
مع انه لا يقول به وثالثا بان هنا لا يجري فيه التخيير الذي يثبت في الامر فان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل لا يمكن تقريره هنا
التخيير بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى الفعل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال طبيعة الفعل في الوجود وبعد هذا هو الذي
يقتضيه ظاهر الاثر ويستلزم ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا للطلب بترك الطبيعة سواء ادي ذلك بصيغة النهي او بغيره فلا يفيد وضع
الصيغة للدوام فان اريد به ذلك بيان وضع الصيغة له فهو غلط فاسد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو متجه كما مر القول فيه الا انه خلاف
لما يظهر من كلامه من اختيار المعنى لظهور دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فهو اول الكلام
وان اريد بالمنع من ادخاله في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم
ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها وقد اشرنا
هنا في اخر الطلب وصدق ابتداء الترك بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها غاية الامر ان يصدق ترك للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق
ترك الطبيعة مطلقا كما عرفت ويشهد له ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مطلقا كيف ولو صدق ترك الفعل مع ترك
جميع افرادها في ان من الاوان لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان وجه التي تستلزم النهي المنع
من تركه وبمقتضى حسب ما قرر مع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في ان ما يلزم ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على اقتضاء استلزام المنع من
الشيء المنع من جميع افراده في جميع الازمنة كما هو مختار القائل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك
تابعا للايجاب فلو لم يكن الايجاب على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك مدفوع بان تقرير الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار
. معظم المحققين فيكون المنع من الترك التابع للامر هو المنع من نقيض الطبيعة كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا صدق ترك
الطبيعة بترك جميع افرادها في ان واحد لزم ان يكون متعلقا اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضاء ذلك بتركها في جميع الازمان فلزم
من ذلك ان يكون ايجادها مطلوبا في كل زمان نعم لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكر الا انه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور فظهر بما قررنا صحة
ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان وهو الذي يتعلق به المنع عند الامر بالفعل ويحصل امتثاله باداء المطلوب لو ترك في احد الاقسام
بيانه في محله وقد تبين بما قررنا جميع ما بيناه منع ما اورده المحقق المحشي ره من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد بل وروده للنفي على المفهوم جزء
انشائي منطو على وجهين وروده في جميع افراده ووروده عليه في الجملة بحيث يصح تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد
ولو في ان واحد ايضا انتهى ملخصا كيف وصريح العرف يناقض بخلاف ما ذكره ولذا كان المطلوب بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو يرفع ما هو المطلوب
بالامر وكيف يتعقل رفع ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكره لما امكن عصيان النهي لعدم امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون
الاتي ببعض الافراد المنهي عنه تاركا لبعضها ولغيرها مما يمكن الاتيان به مما لا يتناهى من افراده فيكون مفاد النهي امرا هو واجب الحصول وما ذكره من الاحتمال
فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه فدلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع ثم ان
الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض بعده وقد عرفت دلالته على ذلك حسب ما بينا ثم انه يمكن ان يكون مقصوده بذلك الرجوع الى التبادر
بدعوى ان المتبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود مطلقا وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون قوله ولذا اذا نهى
السيد آه استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر وعدهما غير منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا برأسه على المطلوب
هو رجوع الى التبادر المدعى به نعم المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ المتمسك به في استفادة
الدوام منه في الجملة فيسلم رجوعه الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة تمكن
الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو اشتغل احد بضرب زيد فيقول له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ حينئذ ما يقع منه من الضرب دون منعه منه على
سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو
النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على
الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من الخاصة والعامة من الخاصة العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة

بالمرة دون ما اذا تركها في

تركه

فالامتثال اليه انما يكون بترك سطر ... فان اريد ... النهي للدوام ... ونفع ... فان اريد

والفاضل الجواد التوني في الوافية وغيرهم ومن العامة العضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستعمال
ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستدلال به على حصول الوضع فهو
ضعيف ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية مما لا يعرف له وجه وقد يوجه بان الدلالة الالتزامية مغايرة
بالذات للمدلول للدلالة المطابقية بخلاف التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فما اتصالا لا تعدد فيه اصل الدلالة لا يترجح كون الدلالة
في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه ولو سلم فقضاء الاصل بذلك لا يدور الامر في المقام مدار الظن وعدم حصوله من الترجيح المذكور واضح جدا
ثم انه قد يمنع في المقام من جريان طريقتهم على ذلك ومن دلالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القرائن
ولا وجه له بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مبادي الافعال نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق
النفي او النهي افادت العموم واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي هي ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان يسلم ذلك في النكرة المصرحة
وبعد تسليم اشتراك فهم العرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الافراد واما في جميع الاوقات
الازمان فلا الا ترى ان قولك لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وفيه انه انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه
من الماضي والحال والاستقبال ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك الزمان ان كان قابلا له واما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في
الحال كما هو قضية الجملة الاسمية في الاثبات فالاولى الايراد عليه بانه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيء بيانه انه ثم من عدم وضع النكرة
في سياق النفي للعموم فان اريد بما ذكر افادة الموضوعية للعموم لم يتجه ذلك الا كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية
الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح من ان ترك الفعل في وقت من الاوقات ضروري للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه
فلو لم يكن النهي مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا واورد عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث
صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم عبث على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف
في الحكم الى ان يظهر دليل واضح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا ذكره الفاضل الجواد وبعد تسليم عدم دلالة
النهي على الفور عند القائل بكونه للمرة او لطلق الطبيعة حسبما سيشير المصنف اليه من ان القائل بنفي دلالته على الدوام ينفي دلالته على الفور
وان لم يكن صريحا كما سنشير اليه ان القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور عنده من نفي الدلالة
على الفور كما هو المختار وتارة بانه يتم ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يترتب عليه حصول الامتثال
بالترك الا مع حصول النهي فيمكن ان يكون المقصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار بالقصد للامتثال في جانب النهي اذ ليس الغرض من تشريعه قصد
التقرب المعتبر في العبادات لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادات وما ورد من النواهي المأخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به الحقيقة
بيان حقيقة تلك العبادة المأمور بها واعتبار الوجه فيها انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه ان مقصود المورد امكان قصد الامتثال
ليترتب عليه الثواب على فرض حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد
المذكور مأخوذا في النواهي ليجيء الفرق بين الترك المطلوب بها وبين ما لا يلزم منه الاتيان بالعبادة وهو ظاهر فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف
اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل او الترك كونه في حيز الامكان فيكون خارجا عن جنبتي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل او الترك واجبا لم يصح تعلق
الامر او النهي به غاية الامر انه اذا كان تركه واجبا كان تعلق الامر به قبيحا من جهة المقدرية وهي احدى الجهتين في امتناع التكليف حسبما تقرر في محله
وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة وجوب الفعل
بالنسبة الى الامر وامتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا مع
ذلك ولو لاحد ذلك فيه الى الفعل وتوضيح القول في ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسب المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض في
المقام اللائق به وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان والزمان وبغيره عن
الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او معتقدا بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايضا والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور
ما عرفته في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررناه كان
كافيا في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض عرفا بين قولنا اضرب زيدا ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد الامر هو طلب حقيقة الفعل
في الجملة الحاصلة بمرة واحدة فلو كان النهي ايضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضة لرجوعهما الى قضيتين مهملتين في قوة الجزئيتين ولا تناقض
بين الجزئيتين بوجه من الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة يفيد مطلوبية الفعل في كل ان من الآنات مع عدم
تعلقه في الاول كما هو قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الجزئية المستفادة من النهي بنوع العموم عن ذلك فقد
يكون مبنى المناقضة على انصراف اطلاق النهي الى الدوام لا لوضعه له فان كان المقصود الدليل المذكور افادة الوضع له لم يتم ذلك ودعوى ما لكون
الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية قد عرفت وهنها لكن هنا حجة اخرى للقول المذكور موهونة جدا لنهي بالاعراض عنها احرى
قوله بانه لو كان للدوام لما انفك عنه اه قد يورد عليه بان الكلام في الدلالة اللفظية والتخلف جائز واقع بالنسبة اليها كيف وباب المجاز
واسع حتى قيل باغلبيته على الحقيقة فالملازمة الدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة العقلية حسبما قررناه

في ر لايجاب

من قبح التكليف بما لو كان وان كان تعلق واجبا كان يجب

مصلحتين في ر بين ر

الدليل المتقدم

الدليل المتقدم في كلامه بناء على ان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فبعد لزوم ذلك الحرج في جميع النواهي ولتنبيك والاخر بان التخلف في الدلالة اللفظية انما يكون بالتنبيه الى الارادة دون نفس الدلالة ولو فرض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا بد ان يكتفى للحائض عن الصلوة والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام فذلك وجه ثاني لتقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان قضية ما يلزم منهما عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام بحيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منها عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينة متصلة او منفصلة على عدم ارادة الاطلاق ح فتقييد الدوام ايض على حسب القيد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مع الاطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز فيما ذكر من الصور حسب ما مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة والتالي يظهر عن نهي الحائض عن الصلوة والصوم لكون النهي المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل خفاء اذ كون النهي عنهما على وجه الحقيقة اول الكلام واورد عليه ايض برجوعه الى الدليل الثاني وانت خبير بانه لا اختلاف كيفية الاستدلال في المقامين وان اتحد المفاد ما الماخوذ فيهما على ان ذلك ايض تم بناء على حمل المنافاة في الدليل الثاني على المنافاة الحقيقية دون الصورية الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها من الحقيقة وقد يقرر ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي ورد للتكرار وبعضه لا للتكرار او مقرر معلوم فيجب ان يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير بعده عن العبارة جدا لحملها على ذلك تعسف ركيك مضافا الى انه عين الدليل الثاني فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق المحشي ره وقد يقرر بوجه خامس وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع الاطلاق النهي والتالي ايض فالمقدم مثله وهو ايض خارج عن ظاهر العبارة ولا يتم الجواب المذكور في كلامه انما يناسبه منع الملازمة ان اريد بالاطلاق النهي اطلاقه بحسب اللفظ وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنع بطلان التالي ان اريد اطلاقه بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظ قوله وبانه ورد للدوام ان اريد بذلك منع وضعه لخصوص احد المعنيين وكل منهما ليكون مجازا في الاخر او مشتركا لفظيا بينهما فلم وجه بناء على صحة الاستناد في اثبات الاوضاع الى الاصل المذكور الا انه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به منع دلالته على الدوام مط فلا استظهار في الدليل المذكور على نفي ذلك فقضية الامر ان يفيد عدم وضعه للدوام في قوله وبانه يصح تقييده بالدوام اه قد يمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهي على ما هو المنساق منه في العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا في الظاهر بل الخروج عن ظاهر النهي بل يعد تقييدا امر قابل للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما ثانيهما ان يقال انه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين ولا فيما يفيد يراد ان يكون حقيقة في كل منهما لما هو بين من التاكيد والمجاز حسب ما مر بيانه في نظيره قوله والجواب عن الاول اه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين في تقرير الاستدلال اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة الى الترك المطلقة اذ مقتضاه ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق فاذا بعد ما خال شيء من افرادها في الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام ح حاصلة ايض لكن على حسب ما حصل من النهي او على النحو الذي تعلق به النهي عن الفعل واما على الثاني فبان الصيغة انما وضعت لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت به فان تعلقت بالمطلق افادت الاطلاق الدوام كما هو المقتضى في المقام وان تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك القيد ففي المثال المفروض لما تعلق النهي بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مطلقا فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن الظاهر في تقييد المادة حيث ان مقتضاها الاطلاق فقد التزم بتقييدها بما ذكر من القيد والصيغة تفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب [illegible] انما يعد تسليم قضاء الاصل بما ذكر فانما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام حيث ان المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وانت خبير بان التبادر المدعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتم ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الصيغة طلب ترك الطبيعة مط كما ان المستفاد من الامر طلب ايجادها كذلك من غير دلالة في نفس اللفظ على مرة او تكرار ودوام كان اولى قوله من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بصيرة قد عرفت فيما مر ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كل من المعنيين فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايض الا انه مع عدم الثبوت وضح فساده واما اذا علم استعماله في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام او المرة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضية الاصل ح كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصة على كونها من قبيل اطلاق الكلي على الفرد واطلاق طلب الطبيعة على قسم خاص منه مع فهم الخصوصية من القرينة المنضمة اليه او غيرها لا انه نوع المجاز او الاشتراك اذ ذن وفرض ثبوت استعماله ح في خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايض لا يتم في المقام اذ المقصود التخلص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة حيث ان الاصل فيها الحقيقة المتحدة لا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم ح استعماله في مطلق الطلب للترك ايض لدوران الاستعمال بين كونه في المطلق والخاص وقد تقرر تفصيل القول في ذلك في محله قوله بان التجوز جائز اه لا يخفى ان الجواب المذكور بظاهره لا يلائم شيئا من الوجهين المتقدمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوز والتاكيد.

اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر واما اذا تعلق النهي بالمقيد فانما يكون قضية النهي عدم ادخال شيء من افراده في الوجود.

من ذر

خصّ ثياب بجوازهما ووقوعهما في الكلام بل مبنى الاوّل على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عرفا قابلا للتقييد من غير ان يخرج النهي به من ظاهره فلا
وجه لدعوى جواز كلّ من الامرين المذكورين ومبنى الثاني على كون ما ذكر على خلاف الاصل فمنهما امكن البناء على انتفائهما تعيّن البناء عليه فيكون
ذلك متمسّكا بالاصل فلا وجه لدعوى جواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان تطبيقه على كلّ من الوجهين اما على الاول فبان المفهم منه منع ما
ادّعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي لكلّ من المقيدين وما يرى من استعماله على الوجهين مبنى على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز او التأكيد
واما على الثاني فبان يقال ان التجوز او التأكيد واما على الثاني فبان يقال ان التجوز والتأكيد وان كانا على خلاف الاصل الا انهما ثابتان
في الاستعمال لا بمجرد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لان الامر توقيفي لا بدّ في ثبوته من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرد الاصول
المذكورة غاية الامر ان يرجع اليها في تعيين المراد بعد انتفاء القرينة وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان في الكلام فلا مانع من الالتزام
به بعد قيام الدليل عليه لما مرّ من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى لا باس بالاشارة
الى جملة منها فمنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلاختصاص استعمال
الصحيح في الحقيقة والمجاز والاول منتف قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوزون ان يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد فلا
يصح منه انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة واما اذا كان بعض مفاده كما هو واضح فاقصى الامر سقوط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون
من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ولا يتصور لذلك مانع من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل لا تفعل
في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا كان من قبيل التخصيص لعاد اكثر من النصف وهو غير جائز وضعفه ظاهر مما عرفت اذ اقصى الامر اسقاط قيد
الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شيء ومنها ان لا تفعل مركب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد الدوام انفرادا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة
التركيبية زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلا وليس من لوازمات الدوام للنسبة بينهما وفيه بعد الغض عن عدم جريان الاصل في مداليل
الالفاظ ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام وما عرفت كون الدوام مدلولا التزاميا له مع الاطلاق حسبما بيناه فلا يجري
ذلك في رفع الوجهين الاولين ايضا قوله لما اثبتنا كون النهي للدوام آه اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما
للدوام لزمه الفور قطعا وهو بيّن واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد يقتضيه بعض ما اسنده في الامر كما مرّ فلا منافاة بينه
وبين القول بدلالتها على الدوام فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام
الملحوظ فيه كذلك ايضا سيما اذا قلنا بكونه دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب
الحاصل فما ذكره من ان القول بدلالتها على الدوام يستلزم القول بالفور غير ظاهر على اطلاقه قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انه لا ملازمة بين الامرين
المذكورين فما ذكره من ان النافي للتكرار ناف للفور ان اراد به انه يلزمه ذلك حسبما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الحجة
اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه ايضا انه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالتها
على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه في الامر بل قال في العدة انا المعمول ان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما هو ظ من كلام بعضهم حيث
صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحق امتناع توجه الامر والنهي آه هذه المسألة ايضا من المسائل المتعلقة
بالاحكام ولذا ذكرها هنالك جماعة من الاعلام ولا ربط لها بخصوص صيغتي الامر والنهي بمحل الكلام وانما مناط البحث في المقام بلحاظ اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
ثم يرتبط المسألة بمباحث الاوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرها من المقامات المتقدمة فالكلام في جواز اجتماع
الوجوب والتحريم وعدمه تارة بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي واما بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذي وقع البحث فيها فانما
يقدم البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات ويجيء الكلام ايضا في اجتماع سائر الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع
كل من الوجوب والتحريم ونحن نفصّل القول في جميع ذلك في اخر المسألة ان شاء الله تع فنقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بشيئين او بشيء واحد وعلى
الاول فاما ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلق النهي بالاخص والاعم من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا متلازمين
بحسب الوجود او متفارقين او يكون المامور به لازما للمنهي عنه او بالعكس وعلى الثاني فاما ان يكون تعلق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان
اما ان تكونا تعليليتين او تقييديتين والاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم مطلق
او من وجه وعلى فرض التباين يجري فيهما التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسبما مر ثم ان الوحدة الملحوظة في متعلق الامر والنهي
اما ان تكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشيء الواحد والشيئين اما ان يكونا نفسيين وغيريين او الوجوب نفسيا
والحرمة غيرية او بالعكس واما ان يكونا اصليين او تبعيين او الوجوب اصليا والحرمة تبعيا او بالعكس اما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب تعيينيا
والحرمة تخييريا او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة الى العيني والكفائي فههنا مسائل منها ما لا اشكال لجوازه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال
وان كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال في جميع ذلك فنقول الصورة الاولى تعلق الامر والنهي بشيئين متباينين متفارقين
في الوجود فانه لا اشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر
واحد جنسي بالنظر الى فردين متنوعين له كعبادة الله تع وعبادة الصنم وهذا ايضا لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان
يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار فردين متفقين له او متشخصين ولا قائل عندنا في جوازه ومرجعه ايضا الى القسم الاول الا انه قد يحكى على قول

الظاهر يصححه

يقدم م

او عموم م

او يكون الجهة المأخوذة في المامور به تقييدية

من محل الخ

[حاشية: الامر الى التوجه الى شيء واحد شخصي من جهة واحدة فهو ... الاشكال في الحكم ...]

[حاشية: لشيء واحد] [حاشية: لشيئين] [حاشية: الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جوازه] [حاشية: لجوازه]

من يجعل الحسن والقبح للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المتعرفين لك كما سيجيء الاشارة اليه في كلام المص وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محله وتفريع ذلك عليه غير متجه ايضا كما ستشير اليه لقرره وكذا الحال في الواحد النوعي او الجنسي من جهة واحدة فان مآله الى التوجيه الى الواحد الشخصي ومنها تعلقهما بشيئين متلازمين ولا تامل ايضا في المنع منه فان ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلق هو ايجاد المامور به وترك المنهي عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين ايضا فالى عدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقيهما عموم مطلق بان تعلق الفعل الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيترك الاخص ايضا فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين متلازمتين ومنها تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين متلازمتين وان كانت الجهتان متمايزتين لتعلق الامر والنهي اذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف المتعددة ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهي لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بمتلازمين او ما يلازم المامور به للمنهي عنه ومنها تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي باختلاف المتعلق فلا فرق اذن بين الواحد الشخصي وغيره ثم ان ما ذكره من المنع انما هو بالنسبة الى الوجوب العيني التعييني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوبه مشروطا بحصول الحرام المفروض فيها اذ اتحد المتعلق فلا مانع حسبما مرت الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري او الكفائي فقد يقع فيه الاشكال سيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحق فيه المنع كما سنفصل القول فيه انشاء الله تعالى وبعض الصور المذكورة هو موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا بقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنعها ونحن نعيد ما نفصل القول في المسئلة ونبين الحال في كل من الوجوه المذكورة انشاء الله تعالى قوله الوحدة قد يكون بالجنس اه المراد بالجنس هنا ما يعم النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ويشير اليه مقابلته بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف اه الظاهر انه مبني على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفكين عنها حسبما يعزى الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة في ضمن بعض الافراد كان منوطا بنفس الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكها عنها بالعوارض المضنفة او المشخصة لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين يدور غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فالظاهر ان مراده ذلك قطعا لوجوب الامر باقل القبيحين عند دوران الامر بينهما فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مامورا به لرفع النهي بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم يقل حينئذ بانقلاب القبيح حسنا فتم قوله ومنعه بعض المجبرة لذلك نظرا الى انه يمكن ان يفرض كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب يشتمل على جواز الترك وعدم جواز الفعل بما نص على جوازه كما ان جواز الترك بما نص على عدم جوازه لجنس الوجوب المتضمن للحرمة كان جنس الحرمة بما نص فصل الوجوب فيكون في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدين ويدفعه ان منع الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما ان منع الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه لا منافاة بين الطلبين من حيث نفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع ومطلوبية الترك ... رجوع الى المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به ثانيها ان ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين ويضعفه انه انما يتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق نهيه ولا يتفرع على امره ونهيه حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايضا بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه بالاول حيث تنزل وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مامورا به ولا من تعلق النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب نفسهما لئلا يلزم القائل بجواز التكليف بالمحال المنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثالثها ان اجتماع الامر والنهي يقتضي اجتماع الضدين بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين ويدفعه انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور لان ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفسيا لا الانشائي الحاصل بالامر والنهي ودون الارادة النفسية الحاصلة مع قطع النظر عن الامر والنهي وقد مر بيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء الجماعة وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب والارادة النفسية والنسبة بينهما ما ... بانشاء الصيغة وان التضاد بين هاتين الارادتين مما لا نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين نظرا الى ما قررناه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يقرر به على اصولهم هو الجواز فما عرفت من جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم لكونه تكليفا محالا

حسب ما قرر من الوجهين الاولين اذ لا وجه للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخر على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب والارادة
التفسير كما هو الظ من كلامهم كما مر الا انه هو هون بما فصلنا القول فيه في محله قوله لان معنى الحكم بان الفعل يجوز آه كما ترى نظرا الى الوجه
الاول وهو اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فان حكم الشرع بالجواز وعدمه في شيء واحد بعينه في ان واحد بحسب الواقع بعد جواز التكليف بالمحال يستلزم
الجمع بين النقيضين وان جعل ناظرا الى تسليم ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الجزئيين انهم لا يثبتوا الحكم عليه نعم بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمه
بثبوت الضدين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال ونيدفع ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه يعني ان اللازم من اجتماع الامر والنهي
ثبوت المتنافيين حسب ما اشرنا اليه فينطبق على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله فهو محل البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما
بواحد شخصي وكلي اذا لم يكن هناك ما يميز مورد الامر عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ومرجع ذلك الى واحد بالتشخص كما مرت الاشارة اليه نظرا
ثم ان المحكي عند جماعة من المتاخرين تحرير مورد النزاع حسب ما يستفاد من الدليل الاتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون النسبة بينهما
عموما من وجه بان ذلك محل يقتضي تقييد احدهما بالاخر فيكون المامور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يؤخذ   وان
بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المامور به والمنهي عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما تواردالامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو
تعدد جهتا الامر والنهي اذ تعدد تعلقهما بخصوص الشخص لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق الامر والنهي بالطبائع
او الافراد فيبنى بالجواز على الاول ويتعين المنع على الثاني نعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المصنف في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام
جماعة من الاصوليين منهم شيخنا البهائي والفاضل ابن عبد الوهاب في الجوامع والزركشي في شرحه والامدي والحاجبي والعضدي حيث حرروا محل النزاع   جمع
على الوجه المذكور ويمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الاخر بان يق ان المقصود من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلق
التكليفين المفروضين بالشيء من تلك الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المطلوب بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا
كذلك تبعا بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقهما عليه وسرايته من الجهة المفروضة الى الفرد وهذا بعينه مقصود الجماعة من المتاخرين
من تقرير النزاع في بقاء الاطلاقين للتكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر والنهي في الفرد الذي يكون
مصداقا للطبيعتين من الفرد المتعين فان شئت قلت ثم هل يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقه بالجهتين الحاصلتين
فيه اعني الطبيعتين المفروضتين وكذا ان شئت قلت ثم لو تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على اطلاقهما ليكون المكلف
اتيا بالمامور به والمنهي عنه معا في مورد اجتماع او لا ويتقيد الفرد فهذا التعبير المذكور في امور احدها ان تعبير المصنف يعم ما اذا كان الامر والنهي
متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي
المتعينين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه الظ انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة
كما هو صريح ما ذكروه من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظ ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء   وفيه تامل
قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبائع او الافراد الا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير
المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم والخصوص المطلق او من وجه بل التساوي ايضا وقد اذا كانت الجهتان متلازمتين وكانت جهة الامر ملازمة
لجهة النهي او بالعكس ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة
التكليف بالمحال كما مرت الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما
نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظ مما نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وصرح الفاضل الشيرازي
بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظ من جمال المحققين وغيره والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما ذكره   الكلام فيه
الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحريرهم لذلك مضافا الى ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد
مما لا مجال للريب فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايضا على بعض الوجوه كما سيجيء
الاشارة اليه نعم فالظ تنزيل خلاف المصنف وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرناه من جريان الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر
بالاعم والنهي بالاخص واما صورة العكس فلا مجال للكلام فيه حسبما مر نعم لو كان الامر والنهي تخييريا فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الاشارة
اليه انش نعم ان قلنا ان الحصر الفردي في المحرم يجري على ظ التعبير المذكور لاندراجه في محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون
النسبة بينهما العموم من وجه ومن الظ ان بقاء التكليفين حينئذ ليس الا تكليفا بالمحال قلت قد عرفت خروج المتلازمين عن محل النزاع وقد نص
عليه بعضهم ايضا والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احديهما عن الاخرى في نفسهما الا انه لا يمكن الانفكاك احديهما عن الاخرى في
نفسهما انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومنه يتبين ان المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله من
احال اجتماعهما انطلاقهما قد يحتمل عدم بطلانهما مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب من خارج اجزاء الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد
مع الكون الذي هو من مقدماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا وقد يحتمل البناء على الصحة من جهة تغليب جانب الامر كما
حكى القول به عن بعض المحققين وايد ذلك بما ورد من ان للناس من الارض حقا لاجل الصلوة وفيه ايضا ضعف كما سيجيء انش نعم قوله من
الصلوة ... الا ملازمة بين الامرين بل القول بالفصل بينهما محكي عن واحد من افاضل المتاخرين نظرا الى الاجماعات المحكية على بطلان الصلوة في الدار

المقصود منه

المقصود بعد حكم المعتضد بجملة من الروايات المأثورة وكان بناء الحكم فيها على قضية المسألة حسبما ذكره كما نعرفها منهم حيث ان الاصحاب حكموا
بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم فيما اشرنا اليه واكثر العامة قد حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز ولو سلّمنا ان الامر ادلّ لو
يمكن الاحتجاج لما صرنا اليه بعد المنع بوجوه احدها ان متعلق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل وترك ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي
الطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما
في شيء واحد ويستحيل من الحكيم انشاؤهما والمقدمة الاخيرة ظاهرة على اصولنا غنية عن البيان واما الكلام في المقدمتين الاوليين اما المقدمة
الاولى فيدل عليها امور منها ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم
والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهية في اللفظ فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي انما هو الطبائع المطلقة
المأخوذة لا بشرط شيء كما هو الراجح حسبما يظهر من الرجوع الى التبادر وبنوا عليه كون الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين
الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران غاية الامر ايجاد المكلف اياهما في مصداق واحد
وليس خصوص المصداق متعلقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء اختياره ايجادهما بوجود
واحد وفي ضمن مصداق واحد قلت ان متعلق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكر الا ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد تلك
الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم ايجاده فمفاد صيغة الامر هو طلب الايجاد كما ان مفاد صيغة النهي بحسب العرف هو طلب عدم الايجاد ومفاد
المادة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وملاحظة التبادر اقوى شاهد على ذلك فتدبّر ان معنى الوجود والايجاد مأخوذ في مفاد الاخبارات
ضرب ويضرب يفيد الحكم بايجاد الضرب في الماضي او المستقبل وبيان دلالة الجمل على الوجود انما هي من جهة اشتمالها على النسبة فان مفاد النسبة
الايجابية هو الوجود كما ان مفاد النسبة السلبية سلب الوجود وذلك لان النسبة في الاخبار ان خبرية وفي الانشاءات انشائية حاصلة بانشاء
الصيغة في معناها ومفاد تلك في المقام ايجاد الطلب لايجاد المطلوب فلا دلالة لها في نفس المبدأ على الوجود وانما استفيد كون الطلب متعلقا بالوجود
من جهة الوضع الهيئي حسبما ذكرنا فكون متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا ينافي كون متعلق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو
المدعى ومنها ان الاحكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالماهيات مقيسا الى الوجود الخارجي فان الوجوب رجحان
ايجاد الماهية على عدمه رجحانا مانعا من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتصاف الماهية مع قطع النظر عن الوجود بشيء من الاحكام الشرعية
فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعية من عوارض الوجود
الخارجي لافعال المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه انما يتصف بالوجوب او الحرمة الافعال المكلف بحسب الخارج فعلا او
تقديرا اذ من الواضح ان تصور فعله لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارض الماهية او من عوارض الوجود الذهني واذا كانت الاحكام المذكورة من
عوارض الوجود الخارجي كان المتصف بها انما نفس الوجود الخارجي او الماهية الموجودة بذلك الوجود وعلى التقديرين يتم المقصود واما المقدمة الثانية
فلان المفروض اتحاد الطبيعتين المفروضتين في المصداق وليس ذلك الا مع اتحادهما في الوجود اذ مع تعددهما وتميزهما بحسب الخارج كليا لا تكون النسبة
بينهما الا التباين كليا لا عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان قلت كيف يصح القول باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين
الكليين عموما من وجه وقد تقرر في محله استحالة اتحاد الكليين المفروضين بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين عموما من وجه
وقد تقرر في محله لزوم الامر في تركيبها الى الوحدة الحقيقية بل لا يمكن اتحاد الكليين بحسب الوجود الا اذا كان بينهما عموم مطلق ليكون احدهما جنسا
والآخر فصلا واما غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وان اتحدا ايجادا عرضيا وبعد انتسابه بحسب العرف واحدا كما هو المفروض في محل
البحث فان هذا الوجه من الاتحاد غير مانع من تعددهما بحسب الواقع وهو كاف في تغاير الموضوعين قلت فيه اولا ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى الماهيات
المتأصلة في الخارج بكون ما بحذائها موجودا في الخارج واما الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود الخارجي الا بكون الوجود الخارجي ابتداء من جهة
وجود ما ينتزع منها وحينئذ فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرما من الجهتين المفروضتين فيهما وثانيا بعد تسليم تعدد الامرين المذكورين خارجا
بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شك في اتحادهما ايضا بحسب الواقع من وجه ولذا يصح حمل احدهما على الآخر ويكون النسبة بينهما عموما من وجه من تلك
الجهة فهنا جهة اتحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليين المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على
مصداق واحد وبالاعتبار الثاني مباينة كلية فان كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة الثانية فلا مانع منه وهو خارج عن محل النزاع اذ
ليس ح بين مورد الحكمين عموم من وجه بل هي مباينة كلية وان كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتحادهما
اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلقين بهما من حيث اتحادهما في الوجود حسبما قررنا وسيجيء لهذا مزيد توضيح انشاء الله
نعم ثانيها ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالماهيات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية انما يرجع الى الحكم على افرادها كما
نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذ لا تعلق به احد
الاحكام الشرعية كيف ومن المقررات ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود منها معرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج ولا يستفاد
من القضية الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا لم يتوهم احد ارجاع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا
المهملة اليها وليس المقصود بذلك تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وما

فرق بين لحاظ الافراد ابتداء واناطة الحكم بها كما يتوهمه القائل بتعلق الاوامر بالافراد وبين اناطة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في
تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على ما قرّر في محله لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد وربما
هنا وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة بمنزلة الافراد يرجع الى العموم لملاحظة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس في المقام
الا ذلك لا ما قد يراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية في نحو الرجل خير من المرأة فان ذلك لا يفيد الا حكم تلك
المهية من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير متداول في المخاطبات العرفية ايضا بل الملحوظ عندهم في الغالب بيان احكام الافراد وسيجيء تفصيل
القول في ذلك في محله انشاء الله ثم اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق به الامر او النهي من حيث حصوله في ضمن جميع الافراد
كما هو قضية الاطلاق وان كان تعلق الامر به في ضمن اي فرد منه على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد وتعلق النهي به من حيث حصوله في ضمن
كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى ولا يتجه ورود الاجتماع الا انه لا يتم
القول به لاتحاد الكليين ح في المصداق فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين فلا بد اذن من التزام عدم
شمول الامر او النهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هي حتى يكون القضايا المستفادة من الشريعة
قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد في شيء من الجانبين ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين
في الفرد لما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا الطبيعية فقد يكون حكم الفرد المفروض حكما ثالثا غير كل من الحكمين المفروضين وقد يثبت
له اذن احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع ح جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل ولا حكمه
بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان ثبوت شيء لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى ينافي ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية
طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا ينافي خيرية كل من افراد المرأة من كل من افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل
من افراد المرأة من حيث كونها مرأة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك
قد عرفت انه لا وجه لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسألة من قبيل
المذكور وهو بمكان من الضعف وسيجيء زيادة بيان لذلك انشاء الله نعم لو قلنا ان الامر انما تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من
غير ان يكون تعلق الامر بها مقيدا بقيد فقضية ذلك الحكم التخيير بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباق الواجب عليه وادائها
به واذا تعلق النهي بطبيعة على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق والعموم حسبما عرفت وح فنقول ان الامر والنهي المتعلقين (كذا وجد والصواب بطبيعة)
بالطبيعتين المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقتضى الخصم لزم ان يكون الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان
واجبا ومحرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبيعة
دون الافراد فيكون خصوصيات الافراد مقدمة لاداء الواجب اعني الطبيعة فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة
ان قلنا بوجوبها وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فاقصى الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة فلا مانع كما
مرّت الاشارة اليه في كلام المص حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه ايض فغاية الامر تكون خصوصية الفرد محرمة
محضة لا واجبا وهو لا ينافي وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام
فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض
ويصح الاتيان بالحج فكذا في المقام فيكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة
ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج في المثال المفروض قلت اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه في محله مضافا
الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه انشاء الله واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب
فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليلهم وح فلا فرق في ذلك بين
اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والاصلي والتبعي والعيني والتخييري وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيريين سيجيء
الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب
الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لاتحادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة الموقوف للموقوف عليه في الخارج وكون الوجود
في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا لتغاير الوجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال في المقام حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين في المصداق فغاية الامر مغايرة (نوع ذ)
الخصوصية للماهية في التحليل العقلي وهو لا يقتضي كونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف والوصول الى الخصوصية المفروضة عين الوصول الى
الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجوب الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة نظرا
بل ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير موجه لوجوب الطبيعة في الخارج ضرورة اتصاف المتحد مع الواجب بالوجوب فكيف يعقل وجوب الخصوصية اصلا
نعم غاية ما يقتضيه اختلاف الحيثية في الوجوبات الخصوصية مما يجب لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا
الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما
ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به قاض بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد

المذكور اذ اوكد

المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على الاطلاق لزمه وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها حسبما ذكرنا فتكون ان واجبة قطعا لعدم

غاية الامر عدم وجوب الخصوصية في حد نفسها ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة فيها الا مع التزام (فهذا خلف)

التقييد حسبما ذكرنا فيثبت بما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود تجري ما ذكرناه من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل

من الطبيعتين الا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه وفي توضيح القول فيه انه قد تقرر ان افعالنا تجب على المكلف بين

الافعال سواء كان من العبادات او غيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شيء من الافعال بالرجحان

على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كذلك خالية عن المعارض او غالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف (رجحانا م)

راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على قاعدة التحسين

والتقبيح العقليين فان قلت ان القدر اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يترجح وجودها على عدمها

رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كاف في كونها باعتبار راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات

المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من النقيض اذ لا

ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة في تعلق الامر بها قلنا اذا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب

الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجة عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة

ذاتها فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه

والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان بل مرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت

لا ريب في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمرة حتى

لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصية غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين

الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد فيكون المكلف عند اختيار الفرد المذكور مطيعا

عاصيا من جهتين آتيا بالراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالجهتان حاصلتان

بحسب الواقع تكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي فتصادقهما في المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كتصادقه

الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين

اذا تقارنتا في الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية

طبيعية لا يقتضي ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرأة بحسب الواقع غاية الامر (الرجل من طبيعة المرأة م)

ان يقتضي خيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار خصوص من لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة

ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حارا لعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد بين الفعلين لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما قررنا (على الفعل م)

ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يكون الفرد

منافيا في ذلك ومن البينات المعتبرة على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر به ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي فبعد

اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال فلا يكون ولا بد ما هو المختار الثالث

باجتماع الامرين فان قلت ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد ولا مانع عروض كل منهما لشيء وانتزاعهما

في الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا مانع فيه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير

تدافع بين الامرين قلت ليس الحال في المقام على الوجه المذكور نصا حيث غير مسلم من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقضي تعدد الطبيعتين

في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب فاذا وجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد

فان ذلك قاض بتخليه اتحاد الطبيعتين بحسب الوجود والمصداق غير ان مما يدل ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد

بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينفي احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ليحمل بهما معا

متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج فاذا كان

الاتصاف خارجيا لم يعقل بقاء كونهما حقيقتين ايضا في اثبات المقصد فالاستناد الى ذلك في دفع الاشكال موهون جدا وكذا ما قد يتخيل من تعدد

اتحاد الطبيعتين في المصداق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد الماهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود

حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضا والمبني في الوجه المذكور بما يفيد خلاف ذلك فان قضيتهما

١٠٠ منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات وانما اتحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد

بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو الماخوذ في محل النزاع فان مبنيه تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هو بملاحظتهما على وجه يتحد

الخارج ولما كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا

والقبح الحاصلين للافعال معقولا على الذاتي المستند الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات اللاحقة كما هو الحق فكو

(حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما م)

(ان المفروض ... المفروضين في ... بحسب ...)

الحسن او القبح عارضا غير متحد مع الذات لاتحاد ذاتها لا يقتضي بعدم عروض الحسن او القبح للذات من جهتها بل قضيته ثبوت ذلك في الذات بالحسن والقبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية والاخرى عرضية او كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين مع تعدد الجهتين وكونهما في حد انفسهما لا يقضي باتصاف الكون الشخصي في المثال المتقدم بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين متساويا وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا تحريم وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس وان كان راجحا خاصة واتصافه فعلا بهما معا غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل الشأنية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة لكل من الجهتين والمسامحة الحاصلة في البين فما المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف في المقام امر واحد قطعا كما يشهد به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو قضية اصول العدلية فكيف يعقل القول بحصول كل من الحكمين المتضادين في المثال بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية المهملة لشأنية ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة مع عدم انتفاء ذلك ثبوت كل من الحكمين مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى شأنية ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى قوله وتعدد الجهة غير مجد اذا اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد والاختلاف في العلة غير مجد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك جدا اذ ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والحاصل ان الحال في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو خصوصية الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره وغاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضا للآخر فخصوصية الغصبية عارضة لمطلق الكون ومطلوبيتها متعلق الوجوب لعارض المفروض متعلق الحرمة ولا يقضي بتحقق المانع المذكور اصلا اذ ليس في ذلك من اتحاد المتعلق في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصنف فان الظاهر من عبارته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص حيث ذكر ان الكون المفروض مأمور به من حيث انه احد اجزاء الصلاة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه ان في كلام المصنف ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر بمطلق الصلاة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان ذلك الفرد راجحا من حيث حصول الطبيعة في ضمنه وانطباقها عليه كما ذكره بعينه مرجوحا من جهة الخصوصية ولا بعد في حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام على النحو المذكور ثم يرد عليه بعد التسليم في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة فيه انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاجل الخصوصية انما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما موضوعان متعددان بحسب الواقع حسبما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضي ذلك بدفع الايراد المذكور بل غاية الامر منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي بالخصوصية حسبما قررناه ثم انه قد يقرر مع الغض عما ذكر وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة اذ انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك الفرد انما يكون مأمورا به من حيث كونه جزء من الصلاة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك طبائع ثلثة مشتركة كون وصلاة وغصب حاصلة بالكون المفروض وح فاما ان يقال بكون الفرد المذكور متلبسا من الهيئات الثلث المفروضة حتى تكون تلك الهيئات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يقال هناك افراد ثلثة للطبائع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يقال بعروض الصلاة والغصب للكون الخاص المفروض فذلك الكون من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج عارضان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم من استحالة قيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف ح حقيقيا كذلك بعد التأمل فيما قررنا تعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له الكلام على انه قد يقال بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك في ان الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد به ضرورة الوجدان وذلك الكون المفروض متحد مع الصلاة والغصب فهو بملاحظة وجوب الصلاة وكونه جزء منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيا من جزئياته يكون محرما فليس الواجب والحرام بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت فيه بحسب الخارج بان يكون الحيثية احدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للحيثية الاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه ناهقا وضرب اليتيم من حيث كونه تأديبا ومن حيث كونه ظلما وح فلا مانع من اختصاص الحيثيتين بالمتضادين من الحكمين المذكورين لتغاير المتعلق نظرا الى كون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد قرر انه لا اشكال في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة

بملاحظة حصول كل من الجهتين

ومعروضهما

حاصله في ضمن الفرد المفروض كان محرم

الحيثية من انها

لذاتها مع غيرها

لذات ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج بل الذات المحيثة بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع
بينهما كما نقول ان العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة
الاولى والنقص بملاحظة الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة
الواقع ولو اريد ملاحظة ثبوت كمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذاته
بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط الجهتين والا كان الفرد تابعا للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول
بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا
من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة
والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساويا للمتروك وح فلا امر ولا نهي والا تعلق به ما يتفرع على الجهة الغالبة فان
اريد اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتينك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل الصفتين
خصوص متعلق الحيثيتين او المحيث والحيثية معا اما الاول فواضح والحيثية تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت الحكم في
المحيث بها واما في الثاني فلقيام الصفة ايضا بالمحيث المفروض في الجملة الا ترى انه اذا كان الاتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا
والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا من كل منهما فيكون تلك الحيثيات
الا ترى انه لو قال الماء واجب او محرم حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفات الخارجية وهي في الحقيقة عارضة لذوات
الذوات الموضوعات اذا حصلت معها تلك الحيثيات الا ترى انه لو قال طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة
وطبيعة الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصود منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة ذات الماء
من حيث كونه فردا من الماء وفردا من الملاقي فلا يصح اتصافها بهما واقعا ولو مع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يصح اتصافها
بهما على سبيل الشانية حسبما يقتضيه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة
ايضا الى الصورة الاولى وتكون الحيثية ايضا تعليلية بالملاحظة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان
الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات محل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين
لكونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين بين يجعل ولا نفس ذات الكون
الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه زيد قوله ويمكن
المخالف بوجهين آه قد زاد عليه بعض المتاخرين وجها ثالثا وربما نشير اليه بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله تم قوله ان السيد اذا امر عبده آه ويمكن
ان يقرر هذه الحجة تارة بارجاعها الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فاتى بها فيه عد
مطيعا وعاصيا قطعا فيدل ذلك على حصول الاجتماع فان الطاعة هنا موافقة الامر والعصيان مخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك
بحكم العقل فانه بعد وورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع العقل بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر
والنهي به وكان هذا هو مقصود المستدل اذ الاول غير نافع في مقام اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يتجه الاستناد فيه الى حكم
العرف لامكان الغلط في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يتجه الرجوع اليهم في المداليل الوضعية والمفاهيم اللفظية فيتجه الاستناد
الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بيان عدم فهم التقييد عرفا وعدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده به بحسب ما ياتي
الكلام فيه انشاء الله قوله اذ لا اتحاد في المتعلقين آه قد يقال ان هذا مناف لما مر في تحرير محل النزاع لتقرير الخلاف هناك في صورة تعلق الامر والنهي
لشيء واحد شخصي من جهتين فما ذكر من عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في المقام يقتضي بخروج ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان
المراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه
فحصول الاجتماع في محل واحد انما هو لتلك الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات والمستدل بالمنع يتخيل ان ذلك قاض
باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم اجتماع الحكمين في محل واحد وفي دقيق النظر غاية الامران يتراءى الاجتماع في بادي
النظر والامتناع الناشئ من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما
شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين
واسطة في ثبوت الحكم المفروض له لا في عروضه وقد مر ان البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقضي باخراج ذلك عن
محل البحث وقد يجعل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان من يلتزم باختلاف
متعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع فانما في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع فالخلاف في الحقيقة يرجع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامه في خصوص
الامثلة ولذا يتخيل بعضهم عد بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع فليس المخالف في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي بحسب الحقيقة
من جهتين وهو مما ينبغي التامل فيه كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع مصرحون بما ذكر من اختلاف المتعلق مستندون اليه ولو صح
ما ذكر لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الحال فيها من قبيل الاجتماع اولا وليس كذلك قطعا فالمنافي للاجتماع

المذكورة
الوجه
والقائل
من غير ان يتعلق الامر والنهي بنفس الجهتين ويكون الجهتين المفروضتين
بقول

الملحوظ في موارد البحث هو ما ذكرنا دون الاجتماع الحقيقي وانّما يؤخذ ذلك جوازاً وعدماً دليلاً على المنع والجواز فتمّ ثمّ انّ هذا هو الاصل العمدة فيما ذهب اليه القائلون بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استندوا اليه في المقام فلنفصّل القول في بيانه بما يدفعه وان تبيّن الحال فيه ممّا قرّرناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال انّ المفروض في محلّ النزاع تعلّق كلّ من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلّق به الآخر فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلّق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلّف اوجدهما في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهة قيام الضدّين بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الّذي هو المناط في تعلّق التكليف به فانّ المكلّف به هو الطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء حسبما قرّر في محلّه وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعاً لا اتحاد بينهما اصلاً الا ترى في المثال المشهور انّه لا يصير طبيعة الصلوة غصباً ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انّهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انّه لا مانع من صدور الارادتين من المكلِّف بصيغة نظراً الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلّق الامر الّا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجوه المقبحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانّما جمع المكلّف بينهما بسوء اختياره وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه آخر قد مرّت الاشارة اليه وهو انّه قد تقرّر في محلّه انّ الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لانّ مصداق كلّ منهما مغاير لمصداق الآخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم بشيء واحد لاختلاف المتعلّقين بحسب الوجود غاية الامر حصول اتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض تفكّك كلّ من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلّف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضاً والجواب امّا عن التقرير الاوّل فبما عرفت من انّ متعلّق الامر والنهي انّما هي الطبائع من حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهيّة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير الماهيتين في حدّ انفسهما لا يفيد شيئاً في المقام مع اتحادهما في الوجود الّذي هو مناط التكليف ومتعلّقه ومع الغضّ عنه فليس الوجوب والحرمة ونحوهما الّا من عوارض الوجود لا من عوارض الماهيّة فلا يتّصف بهما الماهيّة الّا من حيث وجودها في الخارج امّا محقّقاً او مقدّراً والمفروض اتحاد الماهيّتين بالنظر الى الوجود الّذي هو مناط الاتصاف فان قلت انّ المطلوب انّما هو وجود الماهيّة الراجحة كان راجحاً على عدمه وان قيس الى الماهيّة الاخرى كان بالعكس فايّ مانع من اجتماع الراجحيّة والمرجوحيّة على الوجه المذكور في شيء واحد نظراً الى اختلاف الجهتين قلت من البيّن امتناع اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحيّة بحسب الواقع وانّما يمكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيّته بالنظر الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيّته بحسب الواقع اذ لا بدّ من ملاحظة النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح والحكم بالمساواة ان [تساويا] كيف ولو جاز حصول الوصفين بحسب الواقع نظراً الى اختلاف الجهتين فامّا ان يتفرّع عليهما التكليف بالايجاد والترك معاً فيلزم التكليف بالمحال او يتعلّق باحدهما فلا اجتماع للحكمين فان قلت انّا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلّق الوجوب بشيء من خصوصيّات افرادها اذ لا يتعلّق الامر بشيء منها على ما حقّق في محلّه اقصى الامر انّه لمّا توقّف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكلّيات الّا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجباً من باب المقدّمة وهي تحصل في ضمن الحرام ايضاً سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب التوصّلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها فيكون الاتيان بالمحرّم مسقطاً للتكليف المتعلّق بالمحلّل لحصول التوصّل بالحرام كما هو المختار حسبما مرّ القول فيه وح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصّل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخّص من كلام بعض الافاضل في المقام قلت لا ريب انّ الماهيّة متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الّا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الّا في تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدّمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الّا عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر انّ عنوان الخصوصيّة اذا لوحظ في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقّف حصول الواجب في الخارج على اتحاده معه وكون الشيء بالنظر الى بعض عناوينه مقدّمة لعنوانه الآخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدّمة حتّى يمكن القول بصحّته وسقوط الواجب بادائه اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجباً نفسيّاً بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه فلا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصيّة بل قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحاً او مكروهاً مثلاً ويكون بملاحظة عنوان آخر واجباً فلا يصحّ القول بانّه في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة فيتّصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقة عليها وهو ظ والحاصل انّه لا مجال للقول بكون الاتيان بالفرد اتياناً بالمقدّمة الموصلة الى الواجب لا اداء لنفس الواجب بل ليس الّا اتياناً بعين الواجب لكن بملاحظة كونه الطبيعة المأمور بها كيف ولولا ذلك لما كان الصادر عن المكلّفين الّا المقدّمات دون نفس الواجبات اذ ليس الحاصل منهم في الخارج الّا الافراد وهو واضح الفساد فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة وانتفائها بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المطلوب ورافعاً للنقاب عن السرّ المحجوب انّه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى ايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفيّة الايجاد لا لانّك لم توجد مطلوبي لانّ ذلك الامر المنهيّ عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبيّة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انّها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نيّة التقرّب لانّ قصد التقرّب انّما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاصّ لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهيّ عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانّه

على الوجه المذكور

في محلّه

بعد تسليم

بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصيانا تاما على سخافة العقل لا يعقل ان يكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة بلا
مراد له فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معه القول بحرمة ايجادها المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كذلك مامورا
به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال به الايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد
ح الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة
لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور فاي مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد
الطبيعة اللابشرط فيكون الاتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى
بقوله فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة
لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر مبالغ ظاهر لا يكاد يعقل حقيقته بعد التامل فيه اذ
ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه
مع عدم مطلوبية ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل يكون المطلوب مشروطا على خلاف
ما هو المفروض ح فلا يعقل حصول الامتثال مع اتيانه بغير مطلوب الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور
لا تفيد عدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الواجبة بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة
ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة
المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة فلو فرض انه عصى وقدم على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية
المرجوحة لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد اذ بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل مجرد حصول الامتثال
باداتها وكون النهي المتعلق بها لا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة
في تحريمه ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن ذلك كما في كثير من المحرمات فان الحسن والقبح انما يكون زان
بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام ح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يلتزم
ح بتقييد الامر بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني ملاحظة كونه ايجادا للطبيعة المطلقة
وكونه ايجادا للخصوصية وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البيان فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع
الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما نعم واما
الجواب عن التقرير الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب
الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض اتحاد ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في المكان المغصوب
ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود متميز عن الغصب بل الحاصل
من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الامران المذكوران فكل من الامرين وجوده الاعتباري مغاير للاخر لكن لا وجود المذكورين مه
لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود هناك منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي التبعي نظرا الى
اتحاد ما ينتزعان منه ولما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وترك الايجاد لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بايجاد منشأ انتزاع الامرين وتركه
لذا لامر به انه لو قال ائتني بواحد من القوم ولا تاتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان المامور بالاتيان به والمنهي عنه
بحسب الحقيقة انما هو ما ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق من حيث هو بمجرد تغاير الوحدة
للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين المذكورين وان كان امرا
واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للاخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل للشيء من شيء يتفرع على نحو وجود لذلك
الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع محض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع
منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه اذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون
وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في
الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا
ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج
بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبايع
المنتزعة من الافعال انما يتعلق حقيقة بتلك الافعال التي ينتزع منها الطبايع المفروضة لا بمجرد تلك الطبايع من حيث هي فمفاد الامر بالصلوة
هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة
منها لا ان المامور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان تكون نفس الافعال الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها
الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل هي مطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف اقوى شاهد على ذلك

الا ترى انه لو قال ائتني بالخبز بدلا وابي عمرو كان لمفهومه سواء الاتيان بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور اعني المصداق المشهور ودون المصداق الحقيقي ثم نقول ان ما ينتزع عنه المأمور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج وقد عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثانيها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه فيتصور ذلك باجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق وكيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مباينا كليا لمصداق الاخر فيتغاير كل من الطبيعتين للاخر الحكم الشرعي بحسب الوجود مع قطع النظر ذاتهما حسب فرض ذلك ينافي اتحادهما ولو لا العرض بعض الوجود الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شيء واحد ويجتمعان عليه مع كون منشأ الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه اعني الاسود بما هو اسود فهنا لك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به الامر والنهي من الحيثيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بها الامر والنهي بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا يعقل تصادقهما وتباينهما في المصداق اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية الغصب بصلوة ثم نقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد اذ المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فيكون جهة تعليلية واسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية واسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به وكذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجود الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة حاصلا بسببه فهو ظاهر الفساد للوضوح انه ليس هناك واجبان ليكون المكلف باداء الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها في الخارج وان تغايرا في ملاحظة العقل وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فانما يجب الاتيان به لاجل حصول الطبيعة في ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب به بنفسه بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي هو خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان تكون الطبيعة جهة تعليلية لذلك وجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يحتمل في المقام ان يقال ان الحال هنالك وان كان وجوبا واحدا الا ان الاتصاف بنسبة ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا وبالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها وحمله فانتساب الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وان لم يكن هناك تعليل بحسب الخارج ويكون الطبيعة جهة تكون واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادعي قلت ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو ذلك ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضية الطبيعية فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج اذ لا تميز بينهما حسبما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ظ ما يتراءى من اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب لا بنفس الطبيعة ولا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييدية بذلك لتعلق الحكم بحيثية الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون ذلك بتوسط من الطبيعة اليها وبه يظهر الفرق بين تعلق الحكم بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما مرت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضا انما هو من جهة النسبة المفروضة فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة في الخارج الا عين مفاد وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد اذ كل من الاعتبارين في لحاظ العقل غير الاخر وانتساب الوجوب الى الثاني معلل باسناده الى الاول خامسها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية العوارض الكلية متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول المهية في الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب فيكون وجوب الطبيعة مقتضيا لوجوب الخصوصية وحيث ان تلك الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حيث ذكر غيري نبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينية اذ المقصود من ايجاب المقدمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا وبذلك يظهر ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب وان السبب الفاقي بالاحتياج في عبادة خاص بذلك بالمتنبه البرايض ثانيها ان القدر المسلم هو وجوب المقدمة الجايزة واما المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها كما في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة وفيه انه ان لم تكن تلك

الخصوصية بنفسه

الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس الماهية مغايرة لها بالنسبة الى ذاتها
متحدة معها بنحو من الاتحاد في وجودها الشخصي فانها انما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها فهي في تحصلها الشخصي متقومة بتلك
الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في مرتبة ذاتها فبهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرا في لحاظ آخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك
الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما متعينا كان تحصلها الشخصي محرما وبعد لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بتلك
المحصول واجبا حسبما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان التحصل المفروض من الطبيعة محرما عينا واجبا كان المطلق الحاصل بتلك
في ضمن غير تلك التشخص كما مر وكلا وجه فيكون ذلك مقيدا لاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك
الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال
في المقام على ذلك حسبما مر في محله ثم انه مع كون الخصوصية مقدمة لاداء الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها فالامر متعلق بالحقيقة بنفس الطبيعة
غاية الامر ان يستلزم ذلك حكم الخصوصية الحاصلة انه لا يمكن وجود المطلق على اطلاقه بل اذا وجد لزم الخصوصية وبعد ذلك لو لم
لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم الملزوم قد ينتفي بتحريم الملزوم فيعود المحذور فان قلت انا لا نقول بكون ايجاد الطبيعة
مستلزما لايجاد تلك الخصوصية متلازمان في الوجود قلت ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر
كما قلنا وعلى الثاني يكون وجوب الطبيعة مستلزما لوجوب علتها وحرمة المعلول الآخر مستلزما لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة
الى تلك العلة فان قلت انا نقول بوجوب الطبيعة وبوجوب علتها المحرمة وانما الواجب الاتيان بغيرها من عللها السائغة لغاية الامر ان يكون
الاتيان بالمحرمة مسقطا لما هو الواجب قلت ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات
مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها من غير ان يقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصة الحاصلة بالخصوصية كما هو لكونه
منشأ لها انه لا ريب في كون الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز فيهما شيء واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضين
بحسب الوجود لكنهما قائمان بمحل واحد اذ المفروض كونهما ضدين لا ضدين فيلزم ارتفاع قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الحالتين القائمتين
به ولا يدفعه انه ان كان الحالتان واسطتين في ثبوت الضدين للمحل المفروض كان الحال على ما ذكروا اما ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع
منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل قوله ولذا اختار المكلف جمعهما اه الظاهر انه اراد بجمعهما في الوجود ايجاد
بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقضي باتحاد الطبيعتين لوضوح
ان الطبيعتين بما هما طبيعتان متباينتان لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان
بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما في
الخارج وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله ان الظاهر في المثال اه لا يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل
في مقام اثبات فهم العرف بان يتبعه بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف يقضي بما عدا ذلك كما هو الحال في المثال المذكور فيصح الجواب
حينئذ بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون ... متعلقة للامر مطلوبة على اي نحو كان واما مع الاطلاق فلا اذ من الواضح ان
الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ واما في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا للوضوح انه مع استحالة الاجتماع
عقلا لا يجوز عند العقل تصريح الامر بارادة الطبيعة على اي وجه كان فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكده حيث سلم جواز
الاجتماع مع ارادة التعميم وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد يذب عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض حيث ان مقصود
المولى حصول الخياطة باي وجه اتفقت وليس الغرض هناك حصول معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه حسبما
يقولون ... فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده عن العبارة لا يلائم آخر كلامه كما سنشير اليه ويمكن دفعه
ايضا بان المقصود المنع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال
لانكاره اذ لا يصل جميع الافهام الى المعرفة بامتناع ... كيف ومن البين ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزونه فضلا عن التكاليف على الوجه
المذكور غير انه لا يترتب على كلامهم ان الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا
على الوجوب والتحريم الواقعي فلا شرع واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور فاصل بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين
فالحكم بحصول الطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيف ما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم
وربما يتراءى من ظاهر كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت في حق غيره تعالى ثبت الجواز بالنسبة اليه تعالى ايضا اذ المقتضي لجواز اجتماع الامر والنهي
من غير نظر الى خصوص المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا المتعلق فيه مختلف اه قد يورد
عليه تارة بان المراد بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او خصوص الحركة والسكون على حسب اطلاقها المعروف فان اريد الاول
كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك
عمدة اجزائهما واركانهما سيما بالنسبة الى الخياطة اذ ليست سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يكون باختلاف المتعلق هنا دون الصلاة وتارة
بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فيكون واجبة من باب المقدمة

بعينها ... الطبيعة ...

انهم ... فليس ان يكون ... الخصوصية ... ان قبل ... تلك الصورة ... المتعلق ... لم يكن الاتيان بها ... الخياطة

فيجتمع الحرمة الذاتية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون مثالا لما نحن فيه لو كان المنافي
بايراد مثال اخر وهو ان يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المأمور بها في الحرم فانه يعد مطيعا عاصيا
على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من الامر
بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة
المأمور به على الحقيقة لتحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظاهر من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها لجواز
الصلاة واما الثاني فبالمنع من اجتماع الامر والنهي هنا في المقدمة بل ليست المقدمة في المقام الا محرمة فانه اذا لم يحصل بها التوصل الى الواجب
فيسقط بها ما هو الواجب من مقدمته المحللة كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج فتأمل واما الثالث فبجريان الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى
المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق الشيء لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه واما المثال المطابق للمقام ان من مقدمات
يعرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة
في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان ومن البين انه لا يعد مطيعا باداء المأمور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما
ادعوه من الحكم بحصول الطاعة ولم نقل بثبوت خلافه فيقول لو سلمنا لكن نمنع انه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر
اذ مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على تركها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه العقلاء وعد سفيها فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة كذا ونظ
المذكورة ولذا يصح من المولى ان يقول للعبد انك عصيتني بالكون في المكان المخصوص فقد رايت مقصودي من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد
للعقوبة على ترك المأمور به لا يفيد انه اتى بالمأمور به حتى يصح عده مطيعا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة اسقاط المأمور به باداء غيره وذلك
لا يقضي بحصول متعلق الامر كما هو ظاهر ومرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة والحاصل ان اسقاط المأمور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداء ما يكون
براوفقه بقاء متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقضي بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظة انقاذ الغريق على الامر بخياطة الثوب في غير ...
ثم عليه العصيان من تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض
والجمع بينه وبين الامر لا لتعلق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان وقوله حيث لا يتعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت هذا ايضا ناظر الى
ما هو الظاهر من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة لتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت وهنه
وانه مخالف لما هو بصدده ويرد عليه ايضا ما مر من التوجيه الاول وقوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي فيه انه اذا كان الكون
المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقة بافرادها كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كلي الغصب في
ضمنه اولا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا
للنهي ويمكن دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث الوجود وقضية ذلك ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة تحقق
ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب او التحريم وفي صورة الترك انما يكون الواجب او المحرم امرا واحدا وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود فليس
في تركه لجميع الافراد تاركا لواجبات متعددة ولا تاركا لمحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما بالنظر الى
النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيات المندرجة في الطبيعة المفروضة الظاهر في تعدد المحرمات فظهر بذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد
متعلقا للنهي قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده بعينه ايجادا للمحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم
هو الطبيعة من حيث الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا ينفك من ذلك اكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب
الواقع وتوضيح المقام ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوصية الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك اتحاد
بينهما في الواقع فان الاول قاض بتحريم الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها غاية الامر
انها على فرض وجودها واتحادها مع الطبيعة يكون متصفة بالتحريم ولا يقضي ذلك باتصافها بالحرمة قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنها
والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد بها
فما لم يحصل الاتحاد المذكور لم يصح الحكم بثبوت الحرمة لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسبما ذكر فظهر بما قررنا ان
ما ذكره المصنف رحمه من التفصيه بقوله فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الخ قد يستفاد من البيان المذكور وسيما من هذه العبارة ذهاب المصنف الى تعلق
الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين وانما المختار عندهم تعلقهما بالطبايع وقد نص عليه المصنف فيما مر وفيه ما عرفت
من ان الحكم بتعلقهما بالافراد انما هو بتبعية الحكم من الطبيعة اليها لا انها بنفسها يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما
بالافراد والظاهر ان المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو يرجع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون
الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مطلقا بل من حيث انطباق الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول
فيه في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المصنف هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه الذي قررنا ولا يتم بناء على اختيار تعلقهما بالافراد
بل ربما ينافيه حسبما اشرنا اليه وقوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما يوصف به من جهة الحصة الحاصلة فيه
من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على بعد النزاع فيه واما على القول الاقرب من وجوده بعين وجود

ضمن الفرد انا يريد به ان وجوده

افراده فالامر ظاهر وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين او اكثر اعني وجود الطبيعة وسائر العوارض المكتنفة
بها لما تقرر من انه لا اتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منهما في حد ذاته فلا يكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد بهذا المعنى وان كانت تلك الطبيعة غير
تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادهما بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعة عين افرادها بتلك الملاحظة فليس هذا ابعد
الامرين في وجود الكلي الطبيعي وح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المامور به للمنهي عنه ولو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا لا ذاتيا حسبما قررنا
بيانه وان وبالجملة ان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض الا الاخصية لم يتعلق الفرد بعنوان مرتين خارج
الاجزاء احدهما الطبيعة والباقي غيرها من الامور الاخر لها فيه مع وضوح فساده وزه صحة الحمل القاضي بحصول الاتحاد على فرض
بعينه لا يصح مع البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بالحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها غاية الامر
ان يتعلق الامر ح بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر ح بالفرد على سبيل الحقيقة لتفرع عليه
المنع من الاجتماع بناء على الجزئية ايض ليس على ما ينبغي وانما يتم على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الخارج حسبما مر تفصيل القول فيه ثم
وان اراد انهما باقيان على المغايرة اه فبان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي لا ريب ان كلا
من الطبيعتين من الحيثية المفروضة مغايرة للاخرى ولا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد ليس
الفرد عند القائل المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد
انفسهما بل يمكن ان يق بتغايرهما بحسب الوجود ايض بل مغايرتهما للكون الماخوذ في المقام فان الكون الحاصل من حيث انه لا يكون صلوة ولا غصبا فان
الصلوتية والغصبية من الامور الطارية على الكون الخاص بحسب اعتبار الشرع ومن البينات ان العارض غير المعروض فهنا امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص
من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما حسبما مرت الاشارة
اليه في تقرير الخصم لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين وربما الامر يرد عليه هذا الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتاخرين — دليل
تقريره انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع
الاول امتنع الثاني اذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام باسرها متضادة لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في
المقام من قبيل اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني معلوم كما هو ظ من ملاحظة العبادات المكروهة
لكن نظيرها هو المبحوث عنه في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المامور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه
مثبت المدعى بطريق الاولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايض قلت ويمكن التنظير بما هو من
قبيل المقام ايض وذلك كالصلوة في دار الظالم مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له الظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان بذل المسلم
طريقا شرعيا للجواز ... التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع مرجوحية التصرف فيها مع وجوب التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز
اجتماع الكراهة والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع فبان ما نقضه بما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها وهي لا ينافي رجحانها من جهة
اخرى نظرا الى كونها جزءا من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الراجح الواجب فغاية الامر
ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعنى المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى
ذاته وذلك لا يستلزم ثبوت الكراهة له في خصوصيات الوارد مطلقا فقد يعرضها ما يحصل بسببه رجحانها او تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة
بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون اقل ثوابا من العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صح ما ذكره من النقض
الا انه ليس كك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعنى المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب
كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم العبادات مكروهة
اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة بالنسبة الى الصلوة في مسجد
الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنسبة
الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك كما في الصلوة في المسجد جماعة ونحوها وقد يجيء هناك
ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظرا الى استحباب الصلوة في المسجد فكما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصانه
مطلوبية تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض من النهي المفروض اخلاء الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل
عليها ويأتي بالخالي منها لان ذلك الفعل المشتمل عليها خال عن الرجحان اصل الطبيعة او لا عليها وعلى هذا فيكون المراد على طباق المعنيين
المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى اصل الطبيعة كالصلوة في البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور
كمرجوحيته كك ومساواته لا يتنافى بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض فما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكر
لا يسمن ولا يغني من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا التخصيص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبية الفعل من جهة مطلق الامر بالصلوة
مع تامل فقد عرفت بان الخصوصية نفسها لهذا الفرد الموجود عن اصل الطبيعة مع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها كك او
كلاهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوه عن احد الوجوه الثلثة فعلى الاول يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
خلوها ر

تقريره في التنزيه ... كالصلوة في الحمام ... ونحوها ... الاوقات المكروهة ونحوها ... العبادات ... وهذا النقض

بالمرة لبنون النقص الحاصل من الخصوصية مساويا للرجحان

بين الاندفاع ونحن نقول ان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان يكون فعل الصلوة على الوجه الثالث مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرة اعني الاتم من اتيانها على الوجه الثالث فمن الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييرية فانه انما يوجد على الوجه الاعم من ترك الفعل وبدله حسبما مر بيانه في محله فحينئذ ان هذا الوجه هو المقصود في المقام فقولك انه يلزم ح انتفاء الكراهة ممنوع بانه ان اريد بذلك انتفاء الكراهة بمعناها المعروف فمسلم وعليه مبني الجواب المذكور وان اريد انتفائها بالمعنى الذي ذكرناه فممنوع اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله على وجه ذلك وغيره من ابداله مطلوبا ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاص مطلوبا بالاضافة الى بدله نظرا الى كونه اخس افراده نظرا الى اشتماله على المفسدة البدل عنها فانه لا تضاد بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور لان المقابلة بينه وبين الكراهة بمعناها المتم وان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الذي قررناه قلنا نختار الوجه الثالث قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن الترك بالمرة مطلوبا واما لو كان الترك في الجملة مطلوبا على الوجه الذي ذكرنا فلا محذور [illegible] حسبما قررناه فمفاد الحاصل ان الفعل المذكور راجح على تركه لكنه لما كان مشتملا على النقيصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل تلك العبادة نهى الشارع عنه ابتداء لتلك المنقصة [illegible] الى الاتيان بالفرد الاخر الخالي عنها من غير منافاة بين الراجحية والمرجوحية المفروضتين اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فان رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرة ومرجوحيته نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما قرر لاصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة وبا[illegible] في المقام من ان هذا الجواب لا ينفعهم ولا يدفع الايراد على مذاقهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان تخييرا وما ذكر انما يناسب [illegible] من تعلق الحكم بالطبيعة مدفوع ايضا بان الاندفاع بين الراجحية والمرجوحية على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلق الامر [illegible] بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثم يتعلق به النهي التنزيهي بالمعنى الذي بيناه كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ في الثواب المعد لاصل العبادة هو المعد لخصوص فردها الغير المشتملة على المزية او النقيصة او نقول ان لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا قد ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصية المرجوحة ويزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصية الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت [illegible] من الملاحظة واي ارتباط لذلك بتعلق الاوامر بالطبايع المطلقة كما توهمه بعض الافاضل على ان القائل بامتناع الاجتماع لا يلزمه تعلق الاوامر بالافراد بل ينفي الامرين يقول بسريان الحكم من الطبيعة الى الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه وهو غير القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيله [illegible] فيه فكلام [illegible] ساقط من اصله وكذا ما يقال ايضا من انه مع البناء على هذا الجواب يلزمهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايضا فاسد اذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحة ايضا والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون ان المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو فعلها في الدار المغصوبة لا نفسها فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا التحقيق واضبطه فانه ظاهر الاندفاع بعد التأمل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وانما المباح بمعناه المعروف هو الذي ينافيه والمقصود باباحة ايقاعها في البيت ان خصوصية الايجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية الايجاد في الحمام مرجوحة باعتبار نقص العبادة عما هي عليه من الرجحان وخصوصية الايجاد في المسجد راجحة باعتبار زيادة الفضيلة وليس المراد بان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح كيف وهو منتزع [illegible] لا تنافي المطلق واذا وجب المطلق وجبت افراده حسبما عرفت فلا يتعقل القول بالاباحة الواقعية غاية الامر ان يقال ان تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة الاباحة من حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية كونه في البيت لكن لا يجري بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة في نفسها بل هي جهة تعليلية في كراهة العبادة المتحدة بها اذ ليس الكون مكروها بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه حسبما مثلنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب ومصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي لترجيح جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما تقدم ولو اجرى نظير ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحصل ايضا اجتماع بينه وبين الواجب بل لا بد من الترجيح ح بين الجهتين او المفاوضة ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى ايضا لاجتماع الحكمين وقد يورد ايضا في المقام انه اذا فسرت الكراهة بالمعنى لم يكن المقصود من النهي طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسفا بحتا لا يجدي بالنظر الى الواقع فان ذلك الفعل اما ان يطلب ايجاده او تركه او هما معا فيجري فيه الكلام المتقدم الى اخره ويضعفه ان مجرد الخروج عن الظاهر لا يقضي ببطلان الجواب فان مبناه على التوجيه والتأويل وكونه تعسفا بحتا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة نعم الاظهر حمله على ارادة الطلب مهما امكن فيترك لك حسبما يأتي بيانه واما مع عدم امكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد بل يتعين الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه ح تعسفا بحتا الا ان ذلك امر اخر والجواب المذكور مبني على خلافه وما ذكر من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد والمختار ح مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهة بمعناها المعروف لا بمعنى قلة الثواب فاي فساد في التزام انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور حتى يجعل ذلك ايرادا في المقام كيف ومبنى الجواب المذكور انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك ومع ذلك كيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة مطلقا حتى بمعنى اقلية الثواب

بخصوصه

للمذكورة

ح ما ذكرنا

مع ما ذكرنا ان ذلك مع لو فرض بمكان عن البيان ويمكن الجواب عن الدليل المذكور بوجهين اخرين احدهما ان النواهي التنزيهية المتعلقة
بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا النهي
عن الصلوة في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما يتعلق حقيقة بانفارها والنهي عن الصلوة في
البطائح انما يتعلق بالتعرض للسيل واورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور انما ينادي بالظن
ويوهنه ان الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا ريب ان مجرد الظ لا يفي في مقابلة من يدعي الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لم يمنع الاستناد عله لا يكفي
اليه مجرد الخروج عن الظ لا يدفع التوجيه المذكور فان بناء التوجيه على الخروج عن الظ لقيام الدليل عليه ومنها ان معنى كراهة التعرض للرشاش
الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو الكون الحاصل في الصلوة فيعود المحذور ويدفعه ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير مكانه
للكون وانما الكون من مقدماته ولا وجه لتفسير التعرض له بالكون في معرض الرشاش وغاية الامر حصول التعرض للرشاش بالكون في معرضه فلا
اتحاد بين متعلق الامر والنهي نعم يمكن ان يق ان الكون في معرض الرشاش سبب للتعرض له فمع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضي اليه
مرجوحا فيعود المحذور وان يق انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع الاستحباب والوجوب النفسيين كما قد يق به بالنسبة الى الوجوب النفسي والحرمة
الغيرية حسبما مرت الاشارة اليه وقد يشكل ذلك بانا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محل تامل كما سيظهر الوجه فيه ثم ان منها
انه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه والا لكان الكون في الحمام مكروها في غير حال الصلوة ايض وانما المكروه التعرض له في حال الصلوة
فيصير مفاد ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايض ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض
للرشاش مكروها حال الصلوة لم يلزم منه ان يكون نفس الصلوة مكروهة اذ لا اتحاد بين الصلوة والتعرض في الوجود غاية الامر ان يكونا متلازمين
فكيف يصح القول بكون متعلق كراهة التعرض للرشاش في الصلوة كراهة نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة وكون النهي عن التعرض له لاجل الصلوة المفروض؟
لا يقتضي تعلق النهي بنفس الصلوة غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض بسببية في الصلوة فعلى هذا يكون كراهة
كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغيره
تلك الصورة في غاية البعد ثم انه لا يجري المذكور في جميع موارد الكراهة مع ان الامثلة المذكورة كما يظهر بالتتبع قلت ان كان مقصود المجيب
جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه لظهور جريانه في جملة منها وان اراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب الجواب
عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكر من الجواب ومما ذكر من الايراد بين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد عليه في المقام من ان مثل الصلوة في
مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض في محل المسئلة لا يجري فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بنفس الفعل المتحد مع الصلوة
حسبما هو المفروض في محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهي التنزيهي بامر خارج سوى ان المفروض اتحاده معها فكما لا يجوز اجتماع
الواجب مع الحرام نظرا الى تضاد الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور فلا بد من القول ببطلان العبادة او ارتفاع الحكم بارتفاع
الكراهة وكل من الوجهين في غاية البعد بل لا يظن ان احدا يلتزمه فالظ انه لا مجال للتامل في صحة العبادة وكراهتها للامر المتحد
معها واذا كان الحال هنا كذلك على الوجه المذكور فلا جرم صح القول به في المقام لاشتراك العلة والمحذور هنا فاذن يجوز هنا ايض لاتحاد المناط
مع ذلك تارة بان مرجوحية الكون في موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة ويكرم
الواقعة في ذلك المكان وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلوة بخصوصها لرجحان جهة المرجوحية لا نسلم ثبوت المرجوحية والكراهة رابعا بالنسبة
الى الفعل الذي حصل فيه تلك المرجوحية وما يعارضها من الجهة المرجحة بل لا بد من موازنة الجهتين فلا يتم الايراد الا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة
حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على اتحاده معه وهو في محل المنع اذ يمكن ان يق برجحان الفعل
على الترك بعد ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع ملاحظة كونه جزءا من الصلوة
امكن الايراد المذكور وانى له باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقا الا انه لا يستدعي بطلان الصلوة ومرجوحيتها
اذ مرجوحية الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تعلق بالكون المذكور والاستحباب او الوجوب انما يقوم بالكل ولا اتحاد في
متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين غاية ما يلزم ح ان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقف حصول الكل عليه والمرجوحية الذاتية بحسب
ما فرض ولا تنافي بينهما ويأتي بيانه انش ولذا يمكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبها الغيري ولا يجري ذلك
بالنسبة الى تحريم الجزء فان وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا فلا يجامع تحريمه وجوب الكل وجوازه حسبما ظهر من البيان المتقدم
وينبغي التنبيه لامور احدها انه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ام لا والذي يظهر من المص هو القول بجواز الاجتماع فيه وظ
كلامه وان كان مطلقا حيث قال انه لا يبعد على ح عنوه من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظ انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيري
تخييريا واما الواجب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما قاض بالتكليف بالمح كما لا يخفى وكيف كان فيحتج على الجواز ان الغرض من الواجب الغيري
هو التوصل الى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرم وهو مما يحصل بالحرام ايض كما في الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة
وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالمحرم واداء الغرض به وذلك لا يستدعي تعلق التكليف به فانه انما يقتضي ذلك تعلق
التكليف به اذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول العلة الموجبة لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلق التحريم به فغاية

الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة اليه لما عرفت والحاصل ان حصول الغرض مقتض لوجوبه عليه وهو
انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام كيف ولو جاز تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله فاى فرق بين ما اداه
به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو جاز تعلق الامر به حصل به الامتثال والانقياد فان كان تعلق النهي به مانعا
من تعلق الامر جرى في المقامين غاية الامر تفرع الثمرة القاضية بالوجوب على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول المانع
منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى في غير العبادات من الواجبات اذ المقصود منها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام
كما يحصل بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جدا وكان مقصود المفصل هو حصول الثمرة المطلوبة
من الواجب من الحرام فيسقط التكليف باداء الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال غيره و بمجرد حصول الفعل اتيانا
انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية ام لا والذي يقوى في النظر جوازه نظرا الى ان الوجوب النفسي انما يقتضي رجحان الفعل
على الترك رجحانا مانعا من النقيض والحرمة الغيرية انما يقتضي مرجوحيته بالنسبة الى الفعل الاخر الذي هو اهم منه مرجوحية مانعة من
الاتيان بالاخر اذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر سواء لم يكن الراجحية والمرجوحية مانعا من النقيض
ولا تدافع بين الوصفين
كما في المندوبات المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة كما في المندوب المعارض للواجب يرد عليه انه ان اخذت الراجحية والمرجوحية
في المقام بالنسبة الى كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعا الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية ح انما يكون على نحو القضية
الطبيعية من غير ان يكون الصفتان حاصلة له في الخارج على نحو ما يلحظ في القضية المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد
عرفت انه لا مانع منه قطعا بل هو حاصل في محل النزاع ايضا من غير ان يكون هناك تامل في جوازه وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضين
كذا في الاصل والصواب المفروضتين
له بحسب الواقع وفيما يريده الشارع في الواقع بعد ملاحظة جميع جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج ايجاد الفعل ويريد ايضا عدم ايجاده
فيكون ملزما لفعله وملزما لتركه معا فهو محال حسب ما قررناه في محل النزاع من غير فرق كيف ولا اقل من كونه تكليفا بالمحال لكونه
الزاما للمكلف بالضدين والمفروض في المقام كون التكليف بالاهم مقدما فيسقط التكليف بالاخر وبذلك يظهر انه انما يلزم ذلك لو كان التكليفان
حاصلان في مرتبة واحدة واما لو كانا مرتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ولا يكون طالبا في هذه المرتبة
خ ل حاصلين
لضده بل يكون الضد مطلوب الترك من حيث الاداء الى الاهم ويكون مطلوبه ثانيا هو الاتيان بالثاني على تقدير عدم الاتيان بالاهم
ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف والالزام لملاحظة الترتيب ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح
لما عرفت من عدم المدافعة بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة
الجهتين والاخذ بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله بملاحظة اهمية ضده انما ينافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالاهم لا مطلقا ليست
تلك الجهة كالجهة القبيحة بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله بملاحظة اهمية ضده انما ينافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان للفعل لا بملاحظة
نفسه فانه لا يمكن الجمع بينهما حسب ما قررناه واما الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالاهم انما ينافي في الالزام بغير الاهم مع الاطلاق
دون الالزام به على تقدير ترك الاهم حسب ما قررنا مما ذكرنا ان الاهم يتعلق به الامر من غير ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم اذ ليس
غير الاهم متعلقا للامر في مرتبة الاهم حتى يكون ايجابه نهيا عن ضده الذي هو الاهم ليلزم اجتماع الامر والنهي بالنسبة اليه فان قلت ان غير
الاهم وان لم يكن مطلوبا في مرتبة الاهم الا ان الاهم مطلوب في مرتبة غير الاهم ولذا يعاقب على ترك الاهم عند اتيانه بغير الاهم من غير عكس فيلزم
ايضا ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم لو جاز القول به قلنا انما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الاهم مطلقا واما لو كان مقيدا بصورة
ترك الاهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الامرين فلا يلزم ذلك لان وجوب غير الاهم ح مشروط بترك الاهم فيكون ترك الاهم مقدمة
لوجوب غير الاهم ومن المقرر عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الاهم واجبا للاداء الى غير الاهم حتى يلزم اجتماع الامر والنهي في الاهم
بل ترك الاهم حرام محض يترتب عليه وجوب غير الاهم وفعله حسب ما قررنا فان قلت ان ترك الاهم ان كان شرطا في وجوب غير الاهم كان وجوبه متوقفا
عليه فلا بد من حصوله اولا حتى يتفرع عليه وجوب غير الاهم فينبغي ان لا يتحقق التكليف بغير الاهم الا عند مضي زمان الاهم او مضي ما يتمكن من
اداء الاهم فيه ليصدق معه ترك الاهم وليس كذلك في المقام اذ المفروض اداء غير الاهم في الزمان الذي يجب فيه اداء الاهم مع التمكن من ترك غير الاهم
والاتيان بالاهم مقامه فليس هناك الا البناء على ترك الاهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء المذكور اذ هو غير الترك المفروض
ولا يندفع بالتزام اشتراطه الوجوب به ما ذكر من الايراد بالنسبة الى الاهم لوجوب الاتيان بالاهم عند البناء على تركه ضرورة ان البناء على عصيان
الامر لا يسقطه ووجوب تركه ايضا نظرا الى كونه مقدمة لفعل غير الاهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة
المذكورة قلنا انا لا نقول بكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء على ترك الاهم وانما نقول باشتراطه بترك الاهم لكن لا نقول بالتزام كون
الشرط متقدما على المشروط بل يمكن تأخره عنه ومقارنته لجميع المشروط فلا يكون تماما حاصلا حين الشروع في المشروط بل نقول بان وجود ذلك
الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به وان كان تحققه بعد حصول المشروط كما في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي بناء على القول
بكون الاجازة كاشفة كما هو الاظهر وكذا الحال في المقام والعلم العادي بعدم وقوع الاهم منه كما هو حاصل في كثير من الاحيان كاشف عن عدمه
فيتعلق الوجوب بغير الاهم ويصح الاتيان به فان قلت انه يتوجه لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الاهم من جهة الزام المكلف بفعله

والزامه بتركه

والزامه بتركه ايضا لكونه مانعا من فعل الاهم الواجب عليه ايضا ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلف بعدم اتيانه به ومع
عين المفسدة المترتبة على اجتماع الامر والنهي حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين في تصحيح ذلك قلنا ان قولك بمنع ذلك بان
ترك غير الاهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الاهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الاهم دون غيره حسبما مر في
بحث المقدمة من الاشارة الى ما قد يتراءى من ان الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثانوي على
حسب ما فرض هو الفعل الغير الموصل تركه الى الاهم حيث كان وجوبه مبنيا على ترك الاهم فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معا ليلزم
المحذور بل الترك الواجب هو ما يوصل الى الفعل الاهم والترك المحرم هو ما لا يوصل اليه وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك
التدافع بين الطلبين المذكورين فالواجب فعل والمحرم فعل اخر وقد مرت الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وفيه ما عرفت في
ذيل بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة
ما يتوقف عليه فعل الواجب سواء تحقق به الايصال او لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به قد ترتفع نفس الواجب عن المقدمة المفروضة
فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب غير ممنوع منه عند الامر ليمكن تعلق الامر به منه لوضوح كون ترك المقدمة حين
البناء المذكور ممنوعا من تركه اذ لا يقتضي البناء على العصيان سقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته ايضا
غير ان منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الاخر سواء تحقق به الايصال او لا
وبون بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه حسبما مر القول فيه في بحث المقدمة فاللازم كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم
ومحرما ايضا بملاحظة تعلق الامر بذلك الفعل على انه فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهتين مع اتحاد الفعل
حسبما مر القول فيه فالمحذور على حاله سيما مع تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به ايضا حسبما مر والتحقيق
في الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحة الصلوة شيء واحد كما هو الظاهر في المقام فان ما يوقعه من الصلوة عند تركه
لازالة النجاسة المتعلقين بهما مترتبان لا مطلقان فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وتعلقه
انما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك الفعل اصلا لما عرفت من كون
مطلوبيته الثاني انما هو على تقدير خلو ذلك الزمان عن ضده المفروض فمع الاتيان به وايصال ترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني اصلا وانما
الواجب هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلت ان ايجاب الفعل على
الوجه المذكور يكون ايجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتب
بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسبما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكرت اذ لا يعقل ايجاب الشيء
على تقدير عدم تركه واما لو كان الترك ملحوظا على جهة خاصة فلا مانع منه اصلا وتوضيح الحال ان الترتب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء
بين التكليف بغير الاهم والتكليف بالاهم حسبما قررناه وهو انما يأمر بالثاني على تقدير تركه للاهم لكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعا
للتكليف بالمقدمة وكان الامر بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة
الاخرى اللازم من التكليف به فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق بتركه ليس التكليف المتعلق بتركه
مطلقا ليلزم المحذور المذكور بل انما يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق بتركه مع عدم ايصال
الترك الى فعل الاهم لعدم ايتانه بالترك من حيث الايصال في الصورتين فليس ما ترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليمنع عليه
كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده بل انما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالحاصل
ان اللازم مما ذكر كون تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين
ومن البين انه لا مانع من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلا فان قلت ان ذلك عين الجواب المتقدم فان
انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين المذكورين اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيد وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من
المقدمة خصوص الترك الموصل ويكون التكليف الثانوي مترتبا على عدم حصول ذلك الترك الموصل لا على ترك ذلك الفعل مطلقا ليلزم المحذور
فيختلف الفعل الموقوف وجوبه مع ما يتوقف الوجوب على تركه وهو عين ما مر قلت ليس الحال على ما ذكرت اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق
التكليفين وتعددهما في الخارج فان المأمور به هو الترك الموصل الى الاهم والمنهي عنه هو الترك الغير الموصل ممتنعا فيكون التكليف الثاني
على فرض عصيان الاول على الوجه الذي مر وعلى هذا فلا اجتماع بين الامر والنهي اصلا ولا يتم ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب التبعي والحرمة الغيرية
حسبما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في
ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلبان بشيء واحد الا انهما من جهتين مختلفين وانما قررنا
لوقوع ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى ما هو الاهم منه وعدم
التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما فلا
فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة اخرى ومع كون التكليف بالثاني على تقدير اخلاء ذلك الزمان عن الضد الاهم فلا مانع منه بوجه في التكليف

النجاسة قبل الزوال التابع
للزوال ان الثاني ايضا لا تبقى
بينهما وايضا الغرض
الى فعل الاول الزوال وايضا
الاخر منها بها ايضا
وانما يتحقق ذلك في كونه ان الاول
مع

لكن

اليه ولما كان
الجمع بين ذلك
التكليفين مع

بفعله من حيث انه مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايضاً ولا محذور في الترتب المذكور حسبما قررنا ثم انه قد ظهر بما
قررناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم
وان الحكم في ذلك يتبع جهة الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدم وصول الجهة الاخرى اليها فالرجحان مشترك بينهما
وجهة عدم المنع من الترك ان سلم المدافعة بينهما والا فالامر عدا المدافعة حيث ان جهة الاستحباب انما تقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائها
من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فالامر في حصول ذلك لا اقتضاء من جهة اخرى وح يتعين حكمه بالوجوب والتحريم ولا تدافع بين المقتضيين
وحصول الاقتضائين لكون احدهما وجودياً والاخر عدمياً وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من
الخلاف القاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقومين بعدمه ولا يمكن القول بقيام الاستحباب والكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب او
التحريم بالجهة الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام لموضوعاتها على سبيل القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد
بالوجوب والتحريم نظراً الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه فعلاً بالاستحباب والكراهة فيكون ثبوت الاستحباب او الكراهة انما هو للجهة
من دون ثبوته فعلاً للفرد المطابق لها فهو بمنزلة مفاد القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة
حسبما قرر بتفصيل الكلام فيه وكذا اجتماع التحريم والاستحباب بل الحال فيه اظهر واما اجتماع الكراهة والاستحباب فالاول يقتضي المنع منه نظراً
الى تضاد الاحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة لما عرفت كيف وقضية الندب
رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كان التدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما فقد يقال ان رجحان
الفعل على الترك انما هو من جهة الاتيان ورجحان الترك على الفعل انما هو من جهة اخرى نعم المنع حصولهما من جهة واحدة فاي مانع من القول باجتماعهما
من جهتين فان قلت ان اختلاف الجهتين حاصل في الحرام والواجب كذا في الواجب والمندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب
ان المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وان كان من جهتين الا على طريقة الثانية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين
وحصول تلك الجهتين فاذن يرجح احدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الاخر والتخيير بينهما غير متعقل اذ معناه تخيير المكلف في العمل بحيث انه لا
يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معاً بحسب الواقع كيف وهو تكليف بما لا يمكن الفعل عند احد المتكلمين وكذا الحال في رجحان الفعل على
الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم
حصوله للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح نعم انه هناك ايضاً جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما قرر واما رجحان الفعل على الترك
من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا تمانع بينهما اذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه
من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة اخرى انما المستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلنا انه لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية
الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره
من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية
المحصورة فهو امتناع فكما لا يمكن اتصاف الفرد واقعاً بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعاً اذ كما يثبت التضاد بين المنع
من الترك والمنع من الفعل فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خليا عن المنع من الخلاف فتغاير الامرين المتضادين في الواجب
والحرام من جهتين عن جهة الرجحان والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك فهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان
رجحان الفعل والترك في الواجب والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه متقوم في المندوب والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما
حاصلة بحصول المنع من النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض لا يمكن تعلق
الرجحان بالنقيض الا على نحو الشأنية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق اذن الشارع به فضلاً عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز اجتماع
المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متباينتين لا صدق لاحدهما على الاخرى في الخارج كضرب اليتيم على وجه التأديب وعلى جهة الظلم ومرجع ذلك
عن محل الكلام ومع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فالاذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا ينافي الرجحان المفروض
رجحان الخلاف ايضاً من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع انما يكون بعد ملاحظة
جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعاً من تركه او فعله سواء كان الباعث على الحكم
المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة اذ الامر لابد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض والا لم يتحقق المنع واقعاً فغاية
الامر ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي وحيثية اخرى على نحو القضية الطبيعية من غير ان يسري الحكم الى الفرد وهو خارج عن
خارج عن محل الكلام كما عرفت واما مع عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ضرورة انه يلزم في الحكم بذلك
الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل بل لو كان ذا رجحان بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحاً من جهة اخرى فلا مانع من تحقق
الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين التقييديتين لثبوت الرجحان في الواقع لكل من الجهتين ويكون المصداق الواحد متصفاً بكل منهما بحسب
الواقع بملاحظة انطباقه بكل من الجهتين فيكون كل من الفعل والترك مطلوباً كل من جهة غاية الامر ان يكون الفعل والترك المفروضان
نظير الفعلين اذا لم يمكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوباً والاخر مكروهاً فانه ان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المكروه فقد ترك

المنع من الترك على جهته

المنذر ايضا يصح ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لاحد الجانبين على الآخر والا كان الاولى ترجيح الارجح لكن ليس
اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون مرجوحا بالنسبة الى العنوان الآخر
فيكون قد اختار الاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي
الفعل والترك آتيا براجح ومرجوح فان قلنا انه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا
بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هنا اجتماع الحكمين قلت تساوي الفعل والترك
والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح
فليس اجتماع للحكمين الذي فات تساوي الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح فالقسم المباح لا يكون مصلحة في فعله وتركه
ولو فرض وجود المصلحة في فعله على حد سواء ومصلحة الترك فربما امكن ادراجه في المباح ايضا لتساوي الفعل والترك في المصلحة على حسب ما فرض
اما لو تحقق المصلحة الغير المانعة من النقيض في عنوان والمفسدة كذلك في عنوان آخر وتساويا واتفق اجتماعهما في مصداق واحد فاندراج ذلك في المباح
غير ظاهر بل الظاهر هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة بين
بل قد يقال ظاهر
الامرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما بل يثبت الحكمان بملاحظة العنوانين مع تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخير المكلف في الاقدام
على اي منهما ومع رجحان احد الوجهين كما في الصورة الاخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الاخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح
لاحد الجانبين او معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الاباحة والاستحباب والكراهة كما لا يخفى
الى هنا جف قلمه الشريف
ومن هنا ابتدأنا بقلم من هو نسله من ولد الدهر الحزين قوله اختلفوا في دلالة النهي ينبغي قبل الشروع في المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظاهر
ان دلالة النهي على الفساد في العبادات ومنهم على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله لذلك ولفهمه من المقام حسب ما يأتي
القول فيه ان شاء الله كيف وليس مدلول النهي الا مطلق الطلب وخصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد ولو اعتبر الفساد جزءا من معناه لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية
مما لا يتصور فيه الفساد كالنهي عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها بل معظم النواهي الجارية في العرف كذلك نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلالة
النهي على الفساد شرعا حسب ما ذكر في اقوال المسألة وذهب اليه المسيب من علمائنا انه موضوع للفساد في الشريعة ونحو ذلك اما ان يقال بنقله في الشريعة من
الطلب والتحريم الى الفساد اما مطلقا او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد وهو لو اريد مع الفساد الا انه لا يتوهمه احد في المقام سيما الاخير لمخالفته لما
هو المعهود في الاوضاع والظاهر انه لا قائل به او يقال بتعميم معنى الفساد في الشريعة الى الطلب والتحريم فيكون منقولا من معناه الاول الذي هو مجرد طلب
الترك او التحريم الى الطلب والتحريم مع الفساد فيكون المدلول له الا جزء من معناه الثاني وهو ايضا فاسد اذ لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز
في كثير من النواهي الشرعية كالنهي عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو خلاف الظاهر وان قيل به على الوجه الثاني ففيه ما عرفت من عدم ظهور ثمرة في
الاوضاع اللفظية ولو ثبت الوضع لترتب عليه لزوم الفساد المذكورة ولا ظهر لي ان مفهوم من دلالة النهي شرعا على الفساد انفهامه من ملاحظة الفاظ
في الاستعمالات الشرعية حسب ما نقرر ذلك والتحقيق فيه ما سنفصله ان شاء الله وان كان كلام القائل المذكور مطلقا او يقول بكون الفساد مستعملا من غلبة استعمال الناهي
النواهي الشرعية حسب ما نقرره في مقام ارادة الفساد فيفهم من ملاحظة تلك الغلبة كون النهي الوارد من الشارع واردا في مقام ارادة الفساد فيما اذا
كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ بل المراد به طريقته على النهي عن العبادات او العقود والايقاعات ونحوها من الامور القابلة للفساد
اذا كانت فاسدة ثم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كاف في استفادته من اللفظ فيكون لازما له من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النواهي قد
يكون قابلا للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال الموضوعة لترتب آثار معينة كغسل الثياب ونحوها وقد
لا تكون قابلة لذلك كالنهي عن الزنا والسرقة ونحوهما مما اشرنا اليه ثالثها انه لا كلام فيه ولا كلام ايضا في عدم خروجه عن حقيقة النهي ومحل الخلاف
سواء قام هناك دليل عام على الصحة اولا ومن المقرر ان الاصل الاصيل في الجميع هو الفساد والموضوع توقف العبادة على تعلق الامر بها وهو مفقود في
الاصل كما ان ترتب الآثار على المعاملات على خلاف الاصل لاصالة بقاء الشيء على ما هو عليه والحكم بصحتها يتبع الدليل الدال عليها من عموم وخصوص فان قام دليل
على صحة العبادة او المعاملة وتعلق النهي به كان ذلك دليلا على فسادها وخص به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يقم
دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهي ايضا دليل لفظي دال على فساده والفرق بين الدليلين ظ ولا اقل من كونه مؤكدا
فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه بعض الافاضل مما لا وجه له رابعها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة اي يكون المطلوب ايقاعه على جهة
الامتثال والطاعة الا ان يكون المقصود منه حصول نفس الفعل فلا بد فيها من كون المأمور به ايقاع الفعل على تلك الجهة فيقابله ما لا يتعلق
به امر كما هو الحال في معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن
ونحوهما وقد توقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم يكن في الواقع امر به كالواقع منه كما في الوقف والعتق الصحيحة مما يقع منهما من
المخالف والكافر وفي ادراجهما في العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب ذكرهما في طي المعاملات ثم ان ذلك او لكون معظم المقصد
منهما من جهة ترتب الآثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على جهة الطاعة سواء كان لتشريعها على جهة تحصيل
الامتثال واداء الطاعة او يكون اداء المكلف له على جهة الطاعة لما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة بالنية والظاهر ان حكم العبادة
فيها بالنسبة الى نوعها على تلك الجهة ويلحق حكم المعاملة بالنسبة الى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه ثم ان رابعها ان الصحيح من العبادات على ما فسرها

اهل اللغة والترجيح الى تلك الامارات الظنية في اثبات الدليل القطعية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حد الاجماع المفيد للقطع

ان لليث المسئلة ليست من مباحث الالفاظ ولا حاجة فيها الى القطع وثانيا بان دعوى الاجماع في المقام مستبعد فان الذي يظهر من تتبع كلام

في المباحث المتفرقة كون الاسناد الى ذلك معروفا في كلام القدماء من عصر الصحابة والتابعين وقد نقل علماء الفريقين في المقام و

ذكروا ان الاستناد الى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الامصار في جميع الاعصار والثاني بان اقصى ما يلزم من ذلك وقوع

الخلاف في المسئلة وعدم انعقاد الاجماع عليها وقد عرفنا انه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظن باستفادة الفساد الا ان يدعى شهرة

خلافه بينهم وهو غير ظاهر بعد ملاحظة ما قررناه من حمل النواهي على الفساد وما يدعى من اشتهار القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على

الفساد على فرض تسليمه يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد وهو كذلك فانا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وانما نستفيد الفساد

من كون النهي لاجل المعاملة فيكون ذلك مانعا فاستفيد بذلك مضافا الى ان وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الاجماع الكاشف عن

قول الحجة كما هو الحال في عدة من مسائل الاصول وكثير من مسائل الفروع وهو كذا والثالث بان الكلام المذكور حجة القول بالتفصيل بين

الصورتين المذكورتين كما هو المحكي عن بعض المتاخرين وسنقرر ضعفه الثالث ان ذلك هو المستفاد من تتبع الاخبار فقد روي وجه

الدلالة ان المراد بالتعليل المذكور انه لم يعص الله في النكاح من حيث كونه نكاحا اذ ليس العقد المذكور محرما لاجل كونه عقدا وانما المنع

منه من جهة عصيان السيد وايقاع العقد من دون اذنه ورضاه فهو محرم لامر خارج فليس المراد من نفي عصيانه نعم نفي عصيانه له مطلقا

بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور كما هو واضح بعد التامل في الرواية ويحتمل فالمستفاد منها انه لو تعلق النهي بنفس المعاملة من حيث

نفسها حتى يتحقق عصيانه تعالى بنفس ايقاع المعاملة كانت باطلة واما اذا لم يتعلق بها النهي لاجل نفسها وان تعلق بها من جهة خارجية

ككونها عصيانا للسيد لم يقض ذلك بفسادها فح ينطبق ذلك على ما اخترناه من ان النهي ان تعلق بالمعاملة اما بنفسها او بجزئها

او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق لاجل المعاملة كان قاضيا بفسادها لكون الاتيان بالعقد المفروض مخالفة له تعالى واما اذا تعلق

النهي بها على احد الوجوه المذكورة لكن لا لاجل المعاملة بل من جهة خارجية لم يقض ذلك بالفساد وقد يورد عليه بوجوه احدها ان

المستفاد من التعليل المذكور انه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداء من جهة الاتيان بها كان ذلك

قاضيا بفسادها سواء كان ذلك لاجل المعاملة او لغيرها اما ان كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى ابتداء

حجة التفصيل المذكور اما على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحة وشموله للمحرم وغيره فبما مر من عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فالمعارضة بين

الامرين حتى يحتاج الى الجمع فلا بد من العمل بهما معا لعدم جواز تقييد الاطلاق وتخصيص العام من دون حصول المعارضة بينه وبين المقيد والخاص

واما على استفادة الفساد منه مع اختصاص دليلها بالمحلل فظاهر مما عرفت من قضاء الاصل الاصيل في المعاملات بالفساد والمفروض ان ما دل على

الصحة غير شامل للمحرم فيكون النهي الدال على تحريمه مخرجا له عن الاندراج فيما يدل على صحة تلك المعاملة وترتب الاثر عليه فيتعين الحكم

بفسادها اخذا بمقتضى الاصل المذكور وهذا ولما كان الشان هنا في بيان عدم شمول الاطلاقات الدالة على صحة جملة من المعاملات للمحرم

كون دليل الصحة في بعضها منحصرا في المحلل منها نص المفصل المذكور لاثبات ذلك بين ما يدل على صحة البيع وترتب الاثر وله امور الاول

قوله تعالى احل الله البيع فان من البين عدم شموله للبيوع المحرمة فلا بد بعد ثبوت التحريم في بعض انواعه من تقييد الاطلاق المذكور الثاني قوله تعالى

اوفوا بالعقود فان مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به لا ما يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي

بين هذين الثالث قوله والكلام فيه نظير الكلام في الاية السابقة الرابع قوله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض استثنى التجارة عما نهى عنه من

اكل اموال الناس فمعناه انتفاء التحريم بالنسبة الى التجارة فهو نص صريح في الحكم بالحلية بما ذكر يندفع ما يتوهم من التناقض في كلام الفقهاء فان الموضع

الذي يستندون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضي الصحة منحصرا في نحو ما ذكر وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك مما يعم

فيه دليل الصحة وان مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وانما ياتي الفساد فيما ذكر من جهة الاصل لاختصاص دليل الصحة لا من

جهة النهي والجواب اما عن عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فبانه كذلك الا ان هناك فرقا بين النهي المتعلق لاجل المعاملة والمتعلق بها لامر خارج

حسبما بيناه بل قد عرفت ان استفادة التحريم من الاول محل تامل فالمنافاة بينهما على ما قررناه ظاهرة لا بد من تقييد ما دل على الصحة بذلك

واما عما ذكر من استفادة الفساد مع اختصاص دليل الصحة بالمحلل فبان شمول الفساد ح من جهة الاصل مما لا تامل فيه الا ان الشان في بيان اختصاص

ادلة الصحة حسبما ذكر فبان اقصى ما يسلم قطعا عدم شمول الاية الاولى للبيوع المحرمة اما الايات المتاخرة فما ذكر من الوجه في اختصاصها بالمحلل غير

متجه اما الاولى منها فلان مدلول الاية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود وغاية ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الامرين

لذات لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام فانه انما يتحقق المنافاة اذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه في الفساد

فانه بيان ما يستفاد من الحل الا ان ذلك قد عرفت دعوى لا مبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما حسبما صرح به في القسم الاول والقول ان فرضه

فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي في رجوع عدم حصول المنافاة العقلية حسبما يقتضيه اول الكلام واسناد الى التنافي العرفي واسند بحيثيات المنافاة

لوضوح كون عصيان السيد عصيانا لله تعالى منه

والحرام لا يجب الوفاء به منه

واما عن الايات ثم

العرضية انما تتم على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الذي قررناه على الفساد فما نقله كان مقتضى التمهيد هنا الفساد لظهور المنافاة بين التمكين بحسب فهم العرف فتوجيهه برجوع الى ما قلناه بعيد بظاهر الكلام في الاية الثانية واما الاية الاخيرة فبان استثناء اكل المال على سبيل التجارة من الاكل المنهي انما يفيد بعد تعلق النهي بالاكل المفروض وعدم تحريمه ايضا في بحصول الانتقال وهو لا يقتضي بجواز التجارة الواقعة والا اتجه الا ان يقال ان جواز التصرف في المال الحاصل بواسطتها يفيد بحسب العرف باحتها ايضا وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد او نقول بطلان القول بحرمة المعاملة وترتب الاثر عليه وجواز التصرف في المال فيكون البناء على ذلك ايضا مبنيا على دلالة النهي على الفساد كما مر

وينبغي تتميم الكلام في المرام بذكر امور واحد منها ان ما عنونوه من البحث انما هو في غير النهي الذي يراد به الكراهة واما النهي المستعمل في الكراهة فنقول انه لا يفيد الفساد في المعاملة لما هو واضح من عدم المنافاة بين الكراهة والصحة ويعلم استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المعنى ايضا بل ربما يشير الى الصحة لافادته الجواز الظاهر في الصحة واما بالنسبة الى العبادات فقد يقال بافادته الفساد لما تقرر من اعتبار الرجحان في العبادة فالمرجوحية المدلول للنهي المفروضة ينافي الرجحان المعتبر في مفهومها فيجيء الفساد من تلك الجهة لكن الذي يقتضيه التحقيق في المقام ان النهي المفروض اما ان يكون متعلقا بالعبادة او بجزئها او شرطها او بغيره من الامور الخارجة عنها المتحدة بها او غيرها وعلى كل حال فاما ان يكون متعلقا بها لاجل العبادة او لا ثم المتعلق بالعبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لوصفها فان تعلق النهي بذات العبادة لذاتها اعني القول بفساد وحرمتها عرفا فهو العبادة وان تعلق بها لوصفها

والثاني انك قد عرفت ان دلالة النهي في العبادة على الفساد انما هو من جهة قضاء النهي بارتفاع الامر لاستحالة كون شيء واحد مأمورا به ومنهيا عنه فاذا انتفى عند الامر قضى بفسادها اذ الصحة فيه موافقة الامر حسبما قرر فاذا كان الحال على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما اذا كان ذلك باختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال كما اذا توسط المكان المغصوب فانه اذن مأمور بالخروج منهي عن التصرف بالخروج ايضا بل لا مانع من تعلق الامر به على وجه كونه عبادة ايضا ان لم تكن الجهة عبادة

لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي والغيري ولا الاصلي والتبعي اذ اللمية المذكورة للدلالة لازم عقلية لا يختلف الحال فيها بين النوع المذكور لكن دلالة انما يتم في التكليفين المستقلين اما لو كان احد التكليفين مترتبا على الاخر امكن اجتماع الامر المترتب مع النهي الغيري اذا كان التكليف بالاول مترتبا على عصيان الثاني حسبما فصلنا القول فيه في مبحث قضاء الامر التي للنهي عن ضده في الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمهم فاذا كان لمهما اهم من الافوريه العارض للواجب فان عصيان الاهم في الاول حتى عنه من جهة الايصال الى الاهم وكذا الموسع والمهم بالنسبة الى الواجب المضيق ولا مانع من كونه مأمورا به على فرض العصيان بالاخر اذ لا مانع من الامر بالضدين على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الامر والنهي في الواجب المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضيا بارتفاع الامر كذلك ولا فرق بين كون النهي الغيري اصليا او تبعيا اذ المنافاة بينهما عقلية لا لفظية فاذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة الى النهي النفسي فان حرمة الشيء في نفسه لا يجامع وجوبه كذلك ولو على سبيل الترتيب فيصح ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب يحصل المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي والفرق بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبية الترك ان المنهي عنه لنفسه يكون تركه كذلك فلا يجامع ذلك فعله لانه لنفسه ولا الغيري ولا يعقل المترتب المسوغ في المقام اذ لا يمكن ترتب وجوب الشيء على وجوده واما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به انما هو لاجل الغير فاذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صح الامر بذلك المنهي عنه فانه انما لا يصح الامر به من جهة استحالة اجتماع الامر بالضدين سواء ما اذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبين ولا يرتفع عنه التحريم لظهور ان عصيان الامر لا يقتضي سقوط التكليف مع بقاء التمكن منه فهو في حال كونه مأمورا به منهي عنه ايضا من جهة الاداء الى الاخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال فان ما تأتى من تحريم ذلك الفعل انما هو من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا ترك فرض المكلف له بعد اداء هذا الترك لم يبق متصفا بالتحريم لوضوح عدم تحريم ذلك في نفسه وانما كان تحريمه الى فعل الواجب فاذا علم عدم حصول الاداء فالتحريم له وح يصح اتصافه بالوجوب فهو متصف بالتحريم على تقدير وح لا يتصف بالوجوب انما يتصف بالوجوب على تقدير اخر ولا يتصف بالتحريم فالمتعلق للنهي بما هو واجب حتى يقتضي فعله الا ترى انه قد يكون الشيء حراما في نفسه وواجبا لغيره كالدخول في دار الغير بغير اذنه فانه محرم في نفسه لكن لو توقف حفظ النفس عليه وجب لذلك الغير ان وجوبه من الجهة المذكورة برفع التحريم لكن من تلك الجهة خاصة لا مطلقا فاذا دخلها لا لاجل حفظ النفس كان متاتيا به محرما صرفا ولو كان الاتيان به لاجل الحفظ واجبا فكذا الحال في المقام فيكون ترك ذلك الفعل المؤدي الى الواجب الاخر واجبا ويكون فعله حراما فلا يكون تركه الغير المؤدي الى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما فلا مانع من اتصافه بالوجوب قلت لا يخفى ان تركه الذي لا يؤدي الى فعل الاخر واجب لوجوب ذلك الواجب بالفعل ووجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ان عصيان الامر لا يقتضي سقوطه غاية الامر عدم وجوب ذلك الترك في نفسه ومن حيث انه لا يؤدي الى فعل ذلك الواجب فحكم اداءه بالفعل مع كونه مؤديا الا انتفاء الوجوب من حيث الاداء نعاية

مطلوب

لا ذلك تركه

الدراية الاجيال

الاستغراق الحاصل هنا من جهة زيادة لام التعريف والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت ان زيادة القيد المذكور يقتضي خروج جمع المحلى عن الحد فان افادته العموم
انما هي من جهة ضم اللام اليه وكذا الحال في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في الفاظ العموم
ولذا زاد جماعة في الحد منهم الرازي ومر في باب التمهيد ذكر التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك وربما يجاب بابتنائه على استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيص بضميمة انه انما المشترك مستغرقا للجميع احاد معينة كان مندرجا
في العام والا فلا يصدق الحد عليه ثانيها ما حكي عن الغزالي من ان اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فالتقييد بالواحد
لاخراج المركبات كزيد قائم فان الدال على معانيه مفرداتها بالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك فان دلالته على المعنيين من جهتين
فما زاد وبقوله على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ المفردة ما عدا العمومات ويرد عليه ايضا امور منها انه يخرج عنه الجمع المضاف وكذلك
بل الجمع المحلى باللام ايضا اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايضا فقوله من جهة واحدة مغن عن ذلك فان الدلالة هناك من جهة وضعين ايضا
متعددة فلا حاجة الى التقييد به وقد يذب عن الاول بان العام في الحقيقة هو المضاف والاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو الموصول
والصلة فيه خارج رافع لابهام الموصول واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء وقد يجاب ايضا بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموصول
مع صلته ليس بجملة تامة بل جزء منها وفيه مع ما فيه من الوهن انه يلزم حينئذ اندراج المركبات الناقصة في العام لاستغراقها المعاني لاجزائها فان
الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكره هو اخراج الجمل الدالة على معاني مفرداتها فيبقى غيرها مندرجة في الحد وعن الثاني بان اغناء القيد الاخير عن الاول
غير مستنكر في التعريفات وانما المرغوب عنه عكسه ومنها انه ينتقض بالمثنى والمجموع لدلالة الاول على شيئين فصاعدا والمثنى انما يدل على شيئين
فقط وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلالته على الكثرة بلفظ واحد كان يقول ما دل على اشياء
او امور ونحوها وعن الانتقاض بالجمع انه يقول بعموم الجمع المنكر وفيه انه انما يقول بافادته العموم اما مع عدم ارادة العموم منه فلا ريب في عدم
اندراجه في العام مع دخوله في الحد نعم لو التزم عمومية الجمع ح مع ظهور فساده كما قد يحقق بالتزام عمومية المثنى اندفع عنه الايراد ومنها انه
يندرج فيه اسماء العدد كعشرة ونحوها الا ان يلتزم ايضا بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها في العام ومنها
انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم فان كلا منهما عام شامل لافراده مع انه مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود ويدفعه
ان المفهوم المتصور شيء في الذهن وان لم يكن شيئا في الخارج والمراد بالشيء ما يعم الامرين على ان الشيئية المفهومة تعد في العرف شيئا وان لم
يكن شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية منحصرة في الوجود ثالثها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبقوله
مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنيات بملاحظة دلالتها على التثنية واما بالنظر الى دلالتها
على احادها فليست باعتبار امر مشترك بينهما لعدم اشتراك الاجزاء في مسمى ذلك العدد ويشكل بانه اما ان يريد بالمسميات خصوص مسميات ذلك
اللفظ او مطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من التقييد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات
تلك اللفظة من غير حاجة الى القيد المذكور الا انه يشكل الحال في صدق الحد على الفاظ العموم اذ ليست الجزئيات لمندرجة تحت العام من
مسميات اللفظ الموضوع للعموم وقد يدفع ذلك بان المفهوم من مسميات تلك اللفظة ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهة انطباقه لما
وضع له اللفظ كما يدل عليه قوله باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه انما يأتي في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظة كل ونحوه اذ اعلى العام
خصوص مدخوله ويجعل الاجزاء اداة العموم واما الجمع المعرف والمضاف ونحو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار العموم
دون الاحاد فربما امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف كما سيشير اليه انشاء الله وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بازاء
البسيط دون الالفاظ المفردة الموضوعة بازاء المعاني المركبة فان لاجزائها الفاظا سميت بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد
غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات اصلا بل لم يلحظ في وضعها الا معنى واحد وان انحل الى الامور بخلاف اسماء العدد فان المفهوم منها وان كان
امرا واحدا الا ان الاعتبار التعدد ملحوظ في معناها وليس اتحادها الا بحسب الاعتبار وقد يتوهم نقضه بعدم اخراجها اسماء العدد اذ دلالتها على كل
من الاحاد لامر مشترك بينها اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم
اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظاهر الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه وخرج بقوله مطلقا المعهود اذا كان متعددا فانه وان دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه الا انه ليست دلالته عليها مطلقا بل مقيدا بالمعهودية وبقوله ضربة يعني دفعة يخرج النكرة فانه وان دل على مسمياته اعني الاحاد
التي يندرج تحته الا ان دلالته عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان دلالته عليها
على سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعنى في دلالته على المسميات هو الكلي الصادق
على جزئياته لزم خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما نعم قد يعد العام مدخول لفظة
كل ونظايره ويجعل تلك الالفاظ اداة للعموم ح فلا انتقاض الا انه مخالف لظاهر ما ذكروه وان اريد به ما يعم ذلك وصدق الكل على اجزائه
اندرج فيه الجمع المنكر واسماء العدد مضافا الى ما في الحد المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحدود ورابعها ما اختاره المحقق في المعارج من انه
اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر ويتنقض بالمثنى والجمع المنكر الا ان يراد به الدلالة على ما يزيد على الاثنين في يخرج عنه المثنى
لكن ينبغي السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة بلفظ واحد حسب ما مر نظيره في بعض الحدود المتقدمة

ويتنقض ايضا

وينتقض ايض بلفظ الكثير ونظايره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كاكرم العلماء الا زيدا خامسها ما ذكره العلامة في بعض كتبه ان اللفظ
الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد عن الجملة وبالمتناول بالفعل عن النكرة لصلاحيتها بالقوة لجميع
الآحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما لا يصلح الا لمعنى واحد كالاعلام الشخصية فقد عد من ذلك الكليات المنحصرة في الفرد
كالشمس والقمر وفيه تامل فان قولك كل شمس وكل قمر ولا شمس ولا قمر عام قطعا ويندرج في الحد بملاحظة الافراد الفرضية كما في صدقه وان لم
يتحقق منها في الخارج الا فرد واحد ولم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا
يجتمعان فكيف يعتبر حصول احدهما بحصول الآخر ويدفع بان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة فهو قرينة واضحة على سبق القوة فالمراد تناوله
حين العموم لما هو صالح له قبل طروه ثم يرد عليه انه انما يشمل الالفاظ التي يطرؤها العموم بسبب الاداة واما ما يفيد العموم وضعا كاسماء الاستفهام
اذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة من المشايخ وكذا الحال في العلماء والسلاطين ونحو غيرهما ويدفع بان لفظ الطفل والعالم
والسلطان غير صالح قوة للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر ان يكون ما يطلق عليه قابلا للخروج عن ذلك العنوان الى العنوان الآخر واين
ذلك من صلاحية اللفظ الماخوذة في الحد ثانيها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد ان اريد مفاهيمها ويدفع بان سائر
الاعداد صالحة لما لا يحصى ولا يراد منها بالفعل الا مصداق واحد من مصاديقها الا اذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كل عشرة وح
يندرج في العام ورابعها انه ان اريد بموارده الجزئيات لم يندرج تحته انتقض بالجمع المحلى فانه انما يتناول اجزائه دون جزئياته من مراتب
المجموع وان اريد ما يعم ذلك الاجزاء اندرج فيه اسماء الاعداد فانها وان لم يتناول جزئياتها الا انها تتناول فعلا لما لا يصلح لها من
اجزائها ويمكن دفعه بما سيجيء الاشارة اليه سادسها ما اختاره شيخنا البهائي من انه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته
ويرد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائها او جزئياتها وانما يفيد العموم ظهورا او من جهة الالتزام
كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسبما ياتي الكلام فيها انشاء الله وتارة انهم عدوا لفظ كل من الفاظ العموم وليس كل
من الجزئيات جزءا من الكل الاستغراقي ولا جزئيا له ولو جعل لفظة كل اداة للعموم وعد مدخولها عاما فهو خارج عن الحد ايضا لعدم وضعه
للاستغراق واخرى انه يندرج فيه العام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها لصدق الحد عليه مع عدم اندراجه
في العام هذا ولهم ايضا حدود غير ذلك مذكورة في كلامهم في ذكرها وبيان ما يرد عليها والذي ينبغي ان يقال في المقام ان العموم يكون على وجوه
احدها ان يكون استغراقيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها مناطا للحكم المتعلق بالعام ثانيها ان يكون
مجموعيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع وعلى التقديرين فاما ان يكون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الى اجزائه
او جزئياته ثالثها ان يكون بدليا بان يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد
منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه الثلثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وملاحظة الآحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزئي
تحت الكلي او الجزء تحت الكل الا انه يلحظ تلك الآحاد تارة على نحو يكون الحكم منوطا بكل منها وتارة على نحو يكون منوطا بالمجموع واخرى على
نحو يكون منوطا بواحد منها وح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشرة اذ ليس
كل من الآحاد ملحوظا فيها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي كالامراء لما
ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء العدد فانه لا يلاحظ فيها الا الكل بما هو كل واما الجمع المنكر
فهو وان لوحظ فيه الوحدات الا انه ليس بمستغرق لآحادها واما المثنى فهو وان كان مستغرقا لما اندرج فيه على الوجه المفروض الا انه ليس ما اندرج
فيه مصداقا للجميع ليندرج في الحد واما العموم البدلي المفهوم من الاطلاق كما في اعتق رقبة فليس من مدلول اللفظ اذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى
فرد ما وهو معنى صادق على كل من الآحاد فليس كل من الآحاد هناك مدلولا للفظ اصلا واعلم انهم اختلفوا في ان العموم هل هو من عوارض الالفاظ
خاصة او المعاني ايضا بعد ان حكي الاتفاق على كونه من عوارض الالفاظ كما هو في النهاية والمنية وكشف الرموز على اقوال احدها انه من عوارض
الالفاظ ولا يطلق العام على المعاني واطلاقها على المعاني مجاز وحكي عن جماعة من الخاصة والعامة كالسيد والفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي
وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزى ذلك الى الاكثر بل حكي عن البعض المنع من اطلاقه في غير الالفاظ حقيقة ومجازا ثانيها انه حقيقة في المعنى
الاعم من الامرين وحكي عن جماعة منهم القاضي والعضدي ثالثها انه مشترك لفظي بين الامرين ذهب اليه الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين
حجة القول الاول وجوه الاول انه حقيقة في شمول الالفاظ اتفاقا فلما حكاه الجماعة المذكورون فيكون مجازا في غيره دفعا للاشتراك الثاني انه
المتبادر منه عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز الثالث انه لو كان حقيقة لاطرد فيقال عم الانسان وعم الجماد وعم البلد مع
انه لا يطلق معها الا ان يقال انه لا بد في الاطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور الماخوذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك الموارد ولذا قيل
باختصاصه بالمعاني العرفية وهو مطرد فيه فيكون علامة على الحقيقة حجة الثاني ان الاصل في الاطلاق على الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا
للاشتراك والمجاز ثانيهما ان العموم لغة الشمول وهو حاصل في المقامين حجة الثالث انه استعمل على الوجهين فيكون حقيقة في الامرين قلت
لا يخفى ان محل النزاع في هذه المسئلة غير منقح في كلامهم بل الخلاف فيه غير متصور فان العموم قد يطلق على شمول شيء لاشياء بحصوله لها
فيكون المشمول مباينا للشامل كما في عموم المطر للاراضي وعموم الخصب للبلاد وعموم الجود للاشخاص وعموم الحاجة للممكنات وقد يطلق على عمومه في الصدق

والمجازات فاندرج فيه وكذا لفظ كل وجميع ونحوهما مع عدها من الفاظ العموم كما عرفت وثانيها انه ينتقض بالوقف

لا لفائدة

عليها كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان لمصاديقها وهذا هو العموم الملحوظ عند اهل المعقول وقد يدعى ذلك في المعنى لا
على ان يراد شمول شيء لاشياء اما صدقا او حصولا وقد يطلق على شمول اللفظ في الدلالة لجميع جزئيات مدلوله او اجزائه حسبما تقرر فان كان الكلام في تعيين معنا به شموله
العموم بحسب اللغة فمن الواضح انه لا ربط للترتيب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الاول نحو الحقيقة ولذا يصح الحكم بالعموم في
تلك الموارد بحسب الاطلاقات العرفية على سبيل الحقيقة من غير ريبة ولا يبعد القول بشموله للمعنى الثاني لشمول تلك المعاني لجزئياتها فانه ملحوظ
في تلك المفاهيم والكليات عند اهل المعقول نحو من الشمول اللغوي الا انه على حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئياته انه يعم المعاني وهو لا يصدق
على شمول اللفظ للمعنى قطعا وقد يورد في المقام بان شمول المطر للاماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للاشخاص ونحوها ليس من حقيقة
الشمول فان كل فرد منها يختص شخصا ومحلا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد اذ ليس المقصود شمول
الخصوصيات والافراد بل المدعى شمول الكلي والقدر الجامع للجميع وهو حاصل قطعا وهو واضح فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى الالفاظ اذ لا
حصول للالفاظ بالنسبة الى معانيها نعم يتم ذلك بالنسبة الى ملاحظة دلالتها عليها لشمول الدلالة لا حصولا بالنسبة الى الكل وان كان الكلام
في العموم الاصطلاحي اعني استغراق اللفظ في دلالته على حسب ما تقرر فمن الواضح انه يختص بالالفاظ ولا يثبت للمعاني فان استغراق دلالة اللفظ
على جزئيات مدلوله او اجزائه كما هو المصطلح لا ينفك عن اللفظ ولا يمكن اثباته للمعاني قطعا وكون الاستغراق في الحقيقة صفة الدلالة
وهي غير اللفظ لا يقضي بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغير اللفظ وهو ظاهر فليس هنا معنى يصح وقوع النزاع فيه ويمكن ان يعود النزاع
فيه هنا لفظيا كما نبه عليه بعض الاعلام فانه لا اشكال ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ
خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراده كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني وقد يقرر
ان شمول اللفظ لمسمياته معنا نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص مطلقا فيمكن تقرير النزاع في ان
الشمول على ما هو مفاد العموم لغة هل يختص بمعنا الاصطلاحي فيكون من عوارض الالفاظ او انه يعم غيره فيصح ان يتصف الحقيقة على ان المعاني
الذهنية هل هي امور موجودة في الاذهان او لا فعلى الاول تتصف بالعموم قطعا وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الالفاظ على الوجه المذكور اذ لا يتصور
عموم الشيء الخارجي لاشياء متعددة اذ لا يرى ان المطر والخصب لا عموم في الموجود منهما في الخارج او الموجود منهما في كل مكان غير الموجود في الخارج
الاخر فالعموم انما يتصور بالكلي الجامع بينهما وهو مفهوم ذهني لا وجود له عند الجماعة قال العضدي ان الاطلاق اللغوي سهل انما النزاع
في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها ثم انه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعنا اللغوي الاعيان الخارجية انما يتصور
مما لا يتصف به شيء من المعاني على سبيل الحقيقة اذا المراد بها الاعيان الخارجية وهي لا يعقل اتصافها بالشمول وان اريد بها المعاني الذهنية
فهي غير موجودة عندهم فكيف يتصف بالشمول فيكون النزاع في امر عقلي لا لفظي والظاهر انه لا يساعده ظاهر ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره
من امتناع شمول الواحد للمتعدد في الاعيان الخارجية غير متجه لامكان شمول المكان لمتمكنات عديدة وكذا شمول الظرف لمظروفات
شتى وشمول الخبا للاشخاص كثيرة الى غير ذلك وليس ذلك خارجا عن معناه الحقيقي لهم قولهم ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه اه فقد يقال ان الظ
ان المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له فالقول بان هنا صيغة تدل على ذلك غير ظاهر اذ ما يعني اللفظ
هو المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول معنى بعيد اذ مع خروجه عن الاصطلاح لا يعول الاكثر باتصاف المعاني به الا على سبيل عموم
المجاز كما عرفت وايضا فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يقتضيه ملاحظة ادلتهم وليست الالفاظ المذكورة موضوعة بازاء
العموم في المقام هو معناه المصطلح فان المراد انه هل للعموم بالمعنى المذكور صيغة تدل عليه بان يكون ذلك اللفظ دالا على استغراقه لما يصلح له فلا منافاة
في التعبير المذكور لما هو المقصود فانه اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصلح له صح ان يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلوله
بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور من الموضوع له فليس المراد بكون الصيغة مختصة بالعموم بكون العموم تمام معنا الموضوع له بل المراد
ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصا بالغير ثم لا يخفى ان التعبير المذكور يتم ما لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم
للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص قابل للوجهين الا ان الظاهر ان مقصودهم
بل الظاهر هو الوضع له بخصوصه حسبما يستفاد من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد تكون هي بنفسها عامة فتكون دالة على
معانيها على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ دالا على العموم من دون ان يكون بنفسه عاما بل يكون وصفا لمعناه بل المعنى اخر فيكون العام هو اللفظ
الدال على ذلك المعنى وتكون ارادة العموم من اللفظ الاول باعثا على عموم ذلك اللفظ كلفظ كل ونظائره فان العام انما هو مدخوله وهو
اداة العموم وح فالموضوع للعموم انما هو الاداة المذكورة دون اللفظ الاخر ثم محل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين ولذا عدوا لفظة كل ونظائره
من الفاظ العموم وقوله الجمع المعرف بالاداة لاجل الاداة لا اختلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى باللام العموم حيث لا
عهد ويشهد لذلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة العرف والاطلاقات فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امور احدها ان دلالته
على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه مستفاد من جهة اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركب او ان اللام هي
الموضوعة لافادته فتكون اداة للعموم ثانيها ان تقييد افادته العموم بما اذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم
فيكون له وضعان في حالتين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمه وعلى كل من التقديرين فلا يخلو عن الاشكال اذ الاول كانه عديم
الكلام ،

وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها قلنا لا مانع من ان يراد بالعموم

الله في الاوضا ٤

النظر في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي نحو تخصيص القرينة المذكورة من باب القرائن الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون هناك عهد معلوم او ما يعمه والمظنون وما يعمها والمحتمل وستبين لك حقيقة الحال في ذلك كله ثم واختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك نعني المحقق والتمهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكي عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وعزي الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا البهائي عدم دلالته على العموم وحكي ذلك عن المبرد والشافعي وابي علي الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله المعروف من مذهب البيانيين وحكاه الآمدي عن الاكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء والحق انه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم وان لم تكن ارادة الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعماله في غير ما وضع له وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس افراديا وجمعيا وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس فهو اسم للماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء من القيودات الزائدة عليها والمراد بالماهية المأخوذة في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه فمفهوم الواحد جنس وان كانت الوحدة ملحوظة فيه لانه ليس قيدا زائدا عليه واما لو لوحظ المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع لحالات فيما لحظة القرينة مع اعتبار التثنية والجمعية معه لا بعد ان من الجنس بملاحظة التثنية و الجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع ايضا من الاجناس وقد ظهر بما ذكرنا ان اسماء الاشارة ليست من اسماء الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها الخصوصيات الجزئيات وكذا الحال في الجمع بالنسبة الى معنى الجمعية لو قلنا بان لفظ الجمع موضوع لكل واحد من مراتب الجمع بالجمع الوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسية بالنسبة الى كل واحد من المراتب فلا ينافي ما قدمناه ثم قال بعض الافاضل لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فيقال ان لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والاربعة وجميع رجال العالم انتهى ملخصا اقول ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل للمراتب ليكون الموضوع له هناك عاما محل تامل والظاهر ان صيغ الجموع موضوعة لنفس احاد ما فوق الاثنين من مصاديق الجماعة لا ان نفس مفهوم الجماعة ما وضعت لها فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد فتارة لا يلاحظ وجوده في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد الجنس فيكون مفاده كالمفرد المعرف بها كما تقول فلان يركب الخيل ولا اتزوج النساء فانه ليس المراد ركوب ما زاد على الاثنين وعدم تزويج ما زاد على الاثنين منهن ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه ثم تعهد تارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين وارادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع وان امكن الا انه كانه بعيد عن اللفظ نظير بذلك ما في كلام زيد بني اكرام فلا تغفل واسم الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو ظاهر اطلاقاتهم فليس المثنى والمجموع من اسم الجنس وان اشير بهما الى الجنس كما في لا اتزوج الثيبات فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للماهية المطلقة غير واحد من محققي اهل العربية كنجم الائمة والازهري وهو ظاهر الفاضل التفتازاني في مطوله وذهب بعضهم الى وضعه للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولانه المفهوم منه عند دخول اللام عليه او لا التي لنفي الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد اذ لا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم حزو بعد عن الظاهر كما يظهر بالتتبع في الاطلاقات والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كانه خروج عن طريقة في الاوضاع ولا يرد بذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة في الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقال بكون نفس اللفظ هناك دالا على الجنس و التنوين على الخصوصية فوضعه للجنس المطلق لا ينافي اطلاقه على الفرد مع دلالة شيء اخر على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذن على الحقيقة فظهر بما بينا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس الخالي والتنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيدل مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى انها موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا يظهر مؤيد اخر لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للماهيات المطلقة فانها القابلة لاعتبار ما يدل عليه الطواري الطارية على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فانه اذا دل مجرد اللفظ على المعنى المطلق صح تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد والمعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي يشار بها الى الجنس فيفيد تعريف الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة اليه من حيث انه معين بل انما يدل عليه مطلقا وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه فما ذكره نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالمجيء بالتعريف اللام في مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس ولذا كانا من المعارف ومجرد اسم الجنس وان دل على الماهية كما مر الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلت ان اللفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله الا حاضرا في الذهن فما الفرق بين المعرف قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتبارها معه فالماهية اذا احضرت ملاحظة كانت منكرة لعدم ملاحظة التعيين معها فلفظ اسد يدل على الماهية المعراة عن التقييد بالحضور في الذهن وان لزمها الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دال على الماهية المعلومة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظة اسامة موضوعة للماهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص الذهني مأخوذ في وضعها وبتقرير اوضح قد يوضع اللفظ للماهية الخارجية سواء حصل عند العقل اولا لكن دلالة اللفظ

علينا بتسليم حصولها حين حال الدلالة فليس خصوص المقيدة بالحصول في الموصول له وقد يوضع له للمهية المقيدة بالحصول في الذهن فالحصول
بالفعل غير قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ فالاول هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف
بلام الجنس والعهد الذهني نظير ذلك ما في كلام نجم الائمة حيث بنى على ان التعريف في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني
وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي لا غير وبنى ايضا على ان التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه
كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وتثنية لفظية نحو كرسي فلا باس ان يكون لنا تعريف
لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة انتهى فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرف بلام
الجنس وانما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت ونشيد المرام ثم ببيان معنى التعريف في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء
واحضاره في الذهن كونه متعينا اما في الخارج او في الذهن فلا منافاة بين الكلية والمعرفة اذ الكلي متعين في الذهن فان اريد من حيث
تعينه فيه كان معرفة والا كان نكرة فلفظ الانسان مع قطع النظر عن اللواحق العارضة له نكرة لدلالته على الطبيعة المطلقة وكذا لو لحقها التنوين
بل يزيده تنكيرا اذا كان تنوين التنكير ولو لحقه لام التعريف كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ بنفس لفظ الانسان يحضر
المهية المخصوصة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظ الانسان معرفا اشارة الى الشيء المعين فيكون معرفة فتبين اذن فرق بين بين
انسان والانسان واسد واسامة وان كان اللفظ اشارة الى المعنى المتعين قبل تلك الاشارة فتم وبما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضماير العائدة الى
النكرات معرفة وذلك لتعين معانيها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمايرها كما هو الحال في المعهود الذكرى اذا كان نكرة كما في قوله تعالى
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعيين اما ان يكون لتعين المعنى بذاته كما في اعلام
الشخصية او لضم ما يعينه كذلك اما في الخارج كما في الضماير الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الواقع واسماء الاشارة اذا اشير بها اليها
فان تقدم المرجع وخصوصية الاشارة بها قاض بتعين معانيها او في الذهن كما في المعرف بلام الجنس ونحوه علم الجنس لوضعه للمهية
الحاضرة في الذهن كما مر وهي بهذه الحيثية متعينة متشخصة فيه ويجري القسمان الاخيران في الموصولات والمضاف الى المعرفة فما ذكره من
ان التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره مما مر لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين المهية المرسلة والمقيدة بالحضور في الذهن
كيف ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضماير واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام
القوم بل نقول يجري ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا اذا كان المعهود كليا كما في قولك اكرم رجلا وليكن الرجل عالما اذ ليس التعريف هناك
الا من جهة كونه اشارة الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد
اعترف بكون اللام في العهد الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري من اوضح صوره هذا وقد ظهر بما قررنا انه ليس التعريف
في الاستغراق الا من الجهة المذكورة دون تعين معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه جميع الآحاد اذ لو كان ذلك باعثا على التعريف لجرى في
غيره من نحو كل رجل وكل عالم ولا يتوهم احد اندراجه في المعرفة اذ لا تعين له باحد الوجوه الثلثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما
ذكرت يكون اسامة والاسد اسمين للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فاطلاقهما على الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس
وضعت اعلاما للحقائق الذهنية كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه الاعلام موضوع لحقيقة في الذهن
متحدة فهو اذن جزئي ولا يتناول غيرها وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة
الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجية قال نجم الائمة ولم يصرح المصنف بكون استعماله في الفرد الخارجي مجازا ولا بد
من كونه مجازا على مذهبه قال وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا يقول ان اسامة كذا الا الاسد كذا لان
الحقيقة الذهنية ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى ويظهر منه بعد ذلك تسليم الوضع المذكور الى النحاة والزامه عليهم
ما الزمه على الحاجبي ولا يخفى عليك ان التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها
وبيان احوالها فيلزم التجوز في غالب استعمالاتها وهو في غاية البعد بل لا وجه للقول به فيلزم من نفي اللازم المذكور بطلان ملزومه
هو ما ذكر في معنى المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسامي للصور الذهنية بل نقول
انها اسامي للامور الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل حاضرات لديه فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى
الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية فتكلمنا بنفس اللفظ يحضر الماهية الخارجية في
الذهن واللام كما يأتي بيانه للاشارة فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن وهو ما اردناه وكذا الحال في اعلام
الاجناس بل وكثير من المعارف الا ترى ان المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث تقدم ذكره وحضوره عند العقل فهو مع كونه
اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبين عدم المنافاة بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله في الامر الخارجي
مجاز في الاستعمال في شيء مما ذكر وما ذكره المحقق الاسترابادي مبني على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يتراءى من المنقول من كلام
الحاجبي وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرناه فلا تغفل هذا وقد عرفت مما بيناه تحقق الحال في كل من المفرد المعرف بلام الجنس والاعلام
الجنسية وانه لا فرق بينهما الا في كون المفرد المعرف اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس بنفسه لذلك ولا يذهب عليك ان الفرد

منها ان الاول اشارة الى المعنى مع عدم تعينه بتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعين

المذكور

المذكور يرجع الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جوهر الكلمة في الثاني وفي الاول اداة التعريف وثانيهما ان في العلم اشارة
من جهة الاشارة اللام بخلاف اسم العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة فهنا تقييد في نفس تركيب المعنى بخلافه فيما ظهر من الفاضل الشمس تيكرمن محشيا في العبارة
الفرق بينهما في الاول حيث ذكر في الفرق بينهما ان علم الجنس دال بجوهره على حضور الماهية في الذهن والمعرف بواسطة اللام ليس على ما ينبغي
وقد ظهر ايضا من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينها وبين كل من اسم الجنس وعلمه والمعرف باللام وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المكون
واما اسم الجمع فالظاهر انه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما في ان للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع نعم لا يبعد ان يقال يكون للجمع ابنا الحفاظ من رتبه
كامر واما اسم الجمع فيحتمل الفرد المشترك بين الجميع فيكون الجمع الوضع والموضوع له مرتبة فيه ايضا ثانيين واما اسم الجنس الجمعي فهو كثير من اسماء الانسان
فيكون موضوعا المطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خص في الاستعمالات بما فوق الاثنين نعم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال الى نوع
كما ذكره نجم الائمة تتمة اما المعرف بلام العهد والاستغراق فيتبين عند بيان معنى العهد والاستغراق وستظهر لك في المقام الاتي ان شاء الله المقام الاول استغراق
في بيان معنى اللام اعلم ان هذا المقام لتكلم لا باس لو نقلنا ها هنا ما هو التحقيق في المقام في المعاني المذكورة للام اللام احدها الجنسية وهي نوعان
احدهما ان تكون اشارة الى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم الرجل خير من المراة فانه ليس المراد
بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا لا دلالة لذلك لفظا على تبرئة شيء من افراده بالقياس الى افراد المراة فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع
افراد المراة في الخارج خيرا من افراد الرجل وثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في
ضمن الفرد كما في قولك لا اتكلم المراة ولا اتزوج النساء ولا اشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما يتعلق به بملاحظة
حصوله في الافراد فيثبت هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات او كليا ايضا فيها ياتي بيانه ان شاء الله وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني
ثانيها الاستغراق وهو ان يكون اشارة الى جميع افراد مدخوله وهو ايضا قسمان حقيقي وعرفي ويفسران بوجهين احدهما ما ذكره التفتازاني
في مطوله وهو انه اذا كان المراد جميع افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان المراد
من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع افراد المفهوم منه عرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي
ما وضع له وثانيهما ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وابطله بعض المحققين اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان
حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد مدخوله كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كذلك لكن يعد في العرف شمولا كان الاستغراق العرفي
على المعنيين لا اختلاف فيه واما العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على التفسير والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى
الحقيقة عرفيا فالاستغراق اللغوية في الاستغراق العرفي الاول في مدخل الافراد والاستغراق فيها على حد سواء وعلى الثاني يكون الخروج
في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيا مما لا يتم اذ
لو بني على ذلك لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في معانيها اللغوية مما استعملت في حقائقها العرفية او مجازاتها اللغوية اذا تعلقت
بها اداة الاستغراق العرفي لا الحقيقي وذلك مما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط في كون الاستغراق حقيقيا وعرفيا كون مدخوله مستعملا
حقيقة الصلية او فيما يفهم منه في العرف الطاري بل ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق
الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكر يشكل ايضا بان الشمول في قولك
جمع الامير الصاغة ليس شمولا لجميع افراد الصاغة لكون جمعه بجميع من في مملكته منزلا في العرف منزلة جمع جميع العالم كما لا يخفى وكان التحقيق صياغة
في المقام ان يقال باتحاد مدخول اللام في الحالين والمقصود من اداة العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن قد يراد منها
الشمول لجميع افراد مدخولها وقد يراد بها الشمول لنوع خاص يساعد عليه المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق
بينهما بملاحظة مدخول الاداة ولا في ارادة الشمول منها وانما الفرق بينهما في كيفية الشمول لا غير فتدبر جدا وثالثها ان يكون للعهد اي
الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره التفتازاني ان يكون اشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة
وعنه في التلويح مثله ان اللام التي للعهد انما اشير الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد بكونه اشارة الى الحصة خلاف الظاهر اذ قد
المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس او جميع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث تقدمه في الذكر ومعهوديته
عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق فالحق التعميم في ذلك ولذا فسره بدر الدين بما يعم الاشارة الى الحصة وغيرها حيث عرفه
بانه ما عهد مصحوبها بتقدم ذكر او علم وكذا الحال في المحقق الاستاذ الاسترابادي في شرحه وكان الحامل على التخصيص تعميم الحظة المعهودية
اعتبارا زائدا لا حاجة اليه مع ارادة الجنس او الاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة
الى الحصة المخصوصة انما يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكر انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدمه مطلقا لو اعتبر ذلك اذ تعريف الحقيقة
الامران لا يكون فايدة في اعتبارها على انه يتصور فيه بعض الفوايد ايضا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلم و
المخاطب غير متجه ايضا اذ يكفي فيه المعهودية عند المخاطب اذا علم به المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره نجم الائمة بالتي عهد المخاطب
مطلوب مصحوبها بذكر قبل ذكره وهو ظاهر اطلاق العبارة المنقولة عن بدر الدين وقد يقال ان مراده بمعهوديته بينهما تحقق علمهما به ولا يخفى بعده
عن العبارة ثم ان المعهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم القاضي اذا لم يكن في البلد امير وقاضيا مشهورا غيره وقد يكون ذكريا

اما مصرحا به سابقا كقوله تعالى ولقد ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى وليس
الذكر كالانثى فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قولها انى نذرت لك ما في بطني محررا يدل عليه بالالتزام وقد يكون حضوريا او محسوسا
كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل او غيره كما في قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل او اليوم اكملت لكم دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل
من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلاف الآخرين فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة
الحاضرة والاخر الى جميع الافراد وفيه ما تعرفه من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة او الى جميع الافراد وقد يفرق بينهم بان العهد يتوقف
على علم سابق بخلافهما وفيه ان العهد الحضوري لا يتوقف على علم سابق اذ هو اشارة الى الحاضر حال التكلم كما ان اللام التي للجنس اشارة الى الطبيعة
الحاضرة في الذهن بلا فارق بينهما الا في كون الحضور في احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر في بيان الفرق ان يقال ان العهدية يتوقف على امر خارج
عن مدلول اللفظ به يحصل العهد من تقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة
الى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر غير مدلوله ونظيره القول في الاستغراق نعم قد يكون
نعم في بعض الصور يكون متوقفا على قيام دليل دال على عدم ارادة الجنسية كما في المفرد على ما يأتي وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو
صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف العهد فان قوامه بالمعرفة الخارجية وقد ظهر بما قررناه عدم اندراج العهد الذهني في افراد العهد اذ الاشارة
هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته وحصول العلم به خارجا عن مدلول العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق ذلك الحكم الا بالجنس في ضمن بعض الافراد
خاصة كما في قولك اكلت اللحم وشربت الماء واكله الذئب ومررت على اللئيم ونحو ذلك فان الصور المذكورة لا ارتباط لها بالطبيعة من حيث هي انما يتعلق
بها في ضمن الافراد ولا يراد في ضمن جميع الافراد لعدم قابليتها لذلك كما هو ظاهر في كثير من امثلته او لدلالة المقام على خلافه والحاصل ان الانتقال
الى الفرد انما يكون من الجنس بتوسط القرينة القائمة في المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس في ضمن
بعض الافراد كما لا يخفى على من يتتبع في موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان
يقع متعلقا للتكليف والاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الافراد وعلى الثالث بل في ضمن الجميع لتوقف الترك عليه
كذا على الرابع في وجه قوي فكما لا يبعد بعض ذلك عن لام الجنس قطعا فليعد الباقي ايضا من ذلك لاتحاد المناط في الجميع وبالجملة انا لا نعقل
فرقا في المستعمل فيه في قولك اهن اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رايت اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم في كل منها هو جنس اللئيم
ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه في الثاني في ضمن احد الافراد وهذا القدر اللازم في الاول ولا يكون الثالث الا بتركه
في ضمن الجميع ولا الرابع الا مع انتفائه في الكل وهذه كلها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما يأتي بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها
لتعريف الجنس وبعضها لارادة الفرد فردا ما بل المستعمل فيه في الجميع واحد فليس المعرف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم
ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الوجه الثاني من وجهي الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شيء من الافراد وقد
نصوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة في ضمن الفرد من غير ان يراد به خصوص الفرد ويطلق عليه وانما يفهم
حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد من نسبة المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير ان يكون للفظ فيه دلالة عليه ثانيها ان يراد
بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة في ذلك الفرد بان يستعمل في مجموع الامرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الذي تعلق المرور عليه ثالثها
ان يراد بها الطبيعة مع خصوصية ما فيكون مستعملا في فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا يتعين عنده شيء من
الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو تلك
الطبيعة المطلقة الا انه اطلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال في الوجه الاول لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا فهو حقيقة بلا اشكال و
بيان الحال في الوجوه الاخر يتوقف على تفصيل القول في اطلاق الكلي على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلي على فرده يتصور على وجهين
احدهما ان يستعمل في الطبيعة والخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا شك اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه
فيكون اللفظ مخصوصا بما استعمل فيه من الفرد من غير ان يصدق على غيره ضرورة عدم صدق تلك الخصوصية الماخوذة فيه على غيره فينحصر مدلول ذلك
اللفظ فيه ومن ذلك ايضا ان يستعمل في الطبيعة وخصوصية ما في الجملة وذلك بان يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازا ايضا ثانيهما
ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت انه يستعمل
في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مرادة منه قطعا غير انه اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا لها معه فقد اطلق
اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه الا ترى ان هذا الرجل او زيد يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة حمل ذلك العموم
حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما بالاشارة اليه وهو بخلاف ما اذا استعمل في خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معناه الكلي بل المستعمل فيه
خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازا وههنا حقيقة لاستعماله
اللفظ فيما وضع له من غير ضم شيء اليه فان قلت لا شك في كون الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد من اللفظ الطبيعة
المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولم يطلق عليه وان اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسب ما ذكر فكيف يكون استعماله في
الطبيعة المطلقة كيف يتوقع باطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي قلت لما كان الفرد متحدا مع

ملخص المقام وتحصيل الكلام ان المعرف باللام ... يحتمل وجوها ... الطبيعة المطلقة الحاضرة ... الذهن

يكون

[illegible]

الطبيعة في الخارج

الطبيعة في الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخص نسبة الاتحاد بحسب الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة والآخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معا كان مستعملا في خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قدمنا وان استعمل فيه من جهة كونه هي الطبيعة نظرا الى اتحادها معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ مستعملا الا في الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة في الواقع بالتشخص لا يقال على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكان استعمال الكلي في الفرد ليس مستعملا فيما وضع له كما هو الحال في الحصة لدخول التقييد فيها وان كان القيد خارجا لانا نقول ليس المستعمل فيه الا ما هو من الحصة من الطبيعة بل ليس مستعملا الا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصل في الطبيعي مع شرط شيء فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وان كان من لوازم ما اطلق عليه بخصوصية الحصة و الفرد غير ملحوظ فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم الاطلاق على الفرد من الظاهر ان دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط اعني ما استعمل فيه في المقام غير مفتقر الى ملاحظة قرينة عليه اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة في استعماله فيها الى القرينة واما في الاطلاق على الفرد اعني كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البيت فان كون الرجل والفرس المشار اليه بدلا او عطف بيان لهذا دال على الاطلاق على الشخص ويؤتى بالاطلاق الكلي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فيصح القول باطلاق الكلي على فرده واستعماله في الطبيعة المطلقة وان شئت قلت باستعماله في الفرد وفي الطبيعة لاتحادهما من الجهة المذكورة الا ان ذكر الاطلاق على الفرد كان اوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه لما ذكر لظهور الاخير في اعتبار الخصوصية وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم في الايراد ومما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه لا يجوز في شيء منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل في الطبيعة المطلقة في المثالين مع عدم اطلاقه على الفرد في المثال الاول وانما حمل عليه ليفيد اتحادهما في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البساط كذبا لا غلطا بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به اليه فانه غلط وليس ذلك الا لاطلاقه في ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم صحة حمله عليه وقد ظهر بما قلناه ان حمل الكلي على الفرد غير اطلاقه عليه غير ان الاطلاق على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرنا فقد اتضح الحال في كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين منها مجاز لا غير انما يريد على الطبيعة في كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله في مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسبما عرفت بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكورة فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف فيكون لتعريف تلك الطبيعة ولا يدل الحكم بالورود عليه الا على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان الماهية لا بشرط شيء يجامع الف شرط وقد ذكروا مثل ذلك في الهيئات المطلقة المتعلقة بالاحكام المترتبة الا ان هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم اذ لا ربط له اذن بالاشارة الى الفرد ولا لعهدية في الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك في ضمن الفرد وهو بعيد لما اشتمل كلامهم فالوجه الرابع اقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلام التفتازاني في المطول وانظر ان اللام حينئذ اشارة ايضا الى الطبيعة اذ تلك الطبيعة حاصلة في ضمن المعرف اطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة في الاذهان وكان اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكرنا عد ذلك من لام العهد وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد في شيء اذ لا معهود هنا حقيقة ولا مراد باللام الاشارة اليه فليس هنا الا تعريف للفرد على حسب غيره من المعهود فكانه في تجوز من العهد نوع توسع نظرا الى الاعتبار المذكور وانه اصطلاح منهم وفي الوجه الاخيران مما يبعد بان انهم في المقام بصدد ملاحظة اللفظ بالنظر الى ما استعمل الكلي في خصوص الفرد مختصا مدلول اللفظ وهو خلاف الظاهر في المقام مضافا الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهني معرفة بالنظر الى ما استعمل فيه اعني الماهية المطلقة لحضورها في الذهن لاشارة اللام اليها كما في غيرها من اسماء الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه اذ لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بالوجه العام ليس معرفة لذلك الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجها لمعرفته فليس اللام في الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفا له ولذا نصوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي استعمل فيها وللبعض الافاضل كلام في المقام احببت ايراده مع تحصيل له وتوضيح لمرامه ليكون تتميما للكلام في المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني حقيقة غير واضح لان مبنى كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك موردا انا نعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكن منافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انه لا مدخلية للام في دلالة الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام فكانه اراد بذلك ان الوجه المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الحال في نفسه كان اللام ملغاة وان جعل مفاده مغايرا لذلك فلا يبعد كون المعرف باللام حقيقة في الفرد فمنها ان المعرف باللام قد يوضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد لذلك مثلوا بقولهم الرجل خير من المراة وقد يستعمل فيها في حال ملاحظة الافراد بشيء من الوجوه كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا يتوقف [illegible]

الماهية بشرط بأنها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة
الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير منصوص فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهني هو فرد ما كما
ذكروه ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يقع في الفرد الموجود الذي
هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما المطلوب هنا من المعرف باللام الجنس فان المفهوم المذكور انما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى
ما ذكروه ان المراد بالمفرد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان
الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ان يراد منه فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا يبعد شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم
مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس يراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه
اريد به الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونها حقيقة
من جهة ان لفظ النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس له وضع نوعي من جهة التركيب التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي
لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكل يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز
ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء
انهم اوجبوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد
لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة
في الفرد لان المرادات المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة ففي كلامه مواضع للنظر اما ما
ذكره من ان اطلاق اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة في الذهن وارادتها بحسب الوجود خلاف معناها الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع له
امرا ذهنيا فان ذلك الامر الخارجي مخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا بازاء الامر الذهني بل اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة
التعريف والاشارة وهو لا ينافي كونه موضوعا لنفس الماهية ولها باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة عن
ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافيه كما هو ظاهر كلامه ففيه ان المراد بتعريتها عن ملاحظة الافراد عدم ملاحظة الافراد معها لا اعتبار
عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك في ح فلا ينافيه اعتبار كونها في ضمن الفرد اذ لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انما اطلق عليه حسبما مر تفصيل
القول فيه فظهر بذلك ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافه تحققها في ضمن الافراد الموجودة فان اطلاقه على الفرد من حيث
الوجود في الخارج نظرا الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا في اللفظ ولا يبين المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب
انه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون اطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافاة
المذكورة مع ان ما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايرادا اخر ثانيا منها قوله لا مدخلية للام اه اذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون
اللام ملغاة فانه من البين كون اللام مفيدا لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما في غيره واطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة المتقدمة
لا ينافي تعريفها على ان فيه نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البينات الدال على اطلاق الكلي في المقام
على الفرد هو الحكم المتعلق به كالمريد في المثال السابق او غيره وليس للام مدخلية في ذلك لا في اطلاقه على الفرد اصلا كما هو ظاهر فجعل ذلك
سببا لالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ثالثها ما ذكره من ان الوضع انما ثبت حال عدم ملاحظة الافراد فلا بد
من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع بلا ثبت في حال الملاحظة فانه من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه اللفظ لمعنى فقد صار ذلك
المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة الافراد وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتبار ذلك وان لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع
له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء فمن الواضح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في ضمن الفرد ولا كما اشرنا اليه وقد بنى على
مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا الى ما فيه ومما ينبغي في المقام جدا ايراد جريان مثل ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق على الفرد
كما اشار اليه بقوله لا يقال اه ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايضا اذا اطلق على فرد ما نظرا الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هي متحدة
مع الفرد المعين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد عليه فان مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال تعريها
عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه اولا مجازا لانه خلاف ما وضع له واذا اورد عليه بنفس مدخول
اللام يعم الحالين ورجح كالعين عن ذلك في الجواب الرجوع الى وجه اخر وهو عدم اتحاد الطبيعة مع فرد ما كما ترى مما لا ارتباط له باعتبار كون الوضع
الوضع في حال التعري عن ملاحظة الافراد وعدمه فان قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور واذا المفروض وضع اللفظ للطبيعة على حصول
الطبيعة التي في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له فليس الخروج عن الموضوع له من جهة انتفاء تلك الحالة
الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه ونحو ذلك وجها اخر في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو صح ما ذكره من ارجاع
هذا الايراد اليه فلا وجه لعدهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد فلا يصح اطلاقه عليه حال ملاحظة الافراد
ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا فليس اطلاق اللفظ عليها كما شرح قضية ايراده واتبعها ما ذكره من ان المراد في المقام هو الطبيعة

في ضمن فرد ما لا

في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مفهوم من التنوين الذي هي
بل الامر الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات المحرزة على الوجه المذكور لا وجود لها في الخارج ولم يمكن ايجادها
كذلك فلا يتعلق بها غرض في الغالب وتكلمهم في المسائل المفروضة اطلق على الشيء [illegible] بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه من الجهات الاعتبارية
انه احد الافراد حيث لم يرد منها ما يدل على التعيين واما دلالة لفظ المدلول اليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع في العبارة ومن المراد به [illegible] غير معين
على ما ظهر من ان المبهم على ابهامه فالا يمكن تعلق المراد ولا بشيء من الاحكام الخارجية وكذا الكلام في نحو دخل السوق اذ لم يكن هناك سوق معهود
في الخارج فانه قد اطلق على احد الاسواق المعتبرة بحسب الواقع وقد اتحد الطبيعة بكل واحد منها فهي كلية بالنسبة مع لحاظ الابهام اذ بها
اذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم احدها اذ لا اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد به
الطبيعة المتحدة مع افرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك ادخل السوق قد اطلق على السوق واحد الاسواق الخارجية وقد
استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها على احد تلك الاسواق وهذا التفسير خارج عن قول المدرس على التنبيه الا انه لما كان المراد به معينا
بحسب الواقع امكن القول باطلاقه عليه حسب ما قررنا والا فظهر بذلك ضعف قوله انه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما موجود له في الخارج حتى يحصل
الطبيعة في ضمنه وقوله ثم مصداق فرد ما يحتمل معنى الوجود وليس مرادا هو هنا فانه ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس مراد هو هنا
وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه بأحد الافراد في شيء وجب الجزم بعد ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق
الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة انها اذا اتحدت مع كل منها فقد يحدث مع احدها بالمعنى المذكور
خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان له وضعا نوعيا من جهة التركيب مع التنوين ونفس مفاده فرد ما والمطلوب به يرجع الى طلب
الكلي لا طلب الفرد الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب بقوله فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما فان لفظ كما اشرنا اليه بالتنوين
وضعا مخصوصا حرفيا للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد لا ان مجموع الرجل والتنوين له وضع وضعا نوعيا للدلالة على
فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة حسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الحالي [illegible] في المقام ضرورة وانه حرف اخرى اصل اللفظة
الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الى اصل عبد كمن في ضمنه وانما وضعنا لذاته والهيئة للمعنى المعروف
بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خال عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة كما بيناه و
هو المعنى الصالح للحوق الطواري عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق فانه لا ينافي مقابلة اللفظة لها
لعدم المنافاة بين الطبيعة اللابشرط والخصوصيات الواردة عليها والاسم المعروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة الطارئة
عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة له كيف ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لاستلزم معظم لغات
في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على منعها البهية المطلقة هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق ثم ان ما
نفاه في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما قد اثبته سابقا في المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالي عن اللواحق
اذا دخله التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها قوله فلو اردت من قولك
جئني برجل اماما او لا فلا ضرورة لاخذ الوجود فيه بالفعل مطلقا وكانه مبني على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه
كيف ولا شك في صحة ان يقول صريحا جئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الا ترى ان ما اطلق عليه غير موجود وانما يبنى فيه على
قرب وجوده حال الاطلاق لا ينافي صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق الى الوجود
بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة الا ترى انه لو قال اسقني بماء وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان مندرجا في قوله قطعا
والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد الخارجي اعني الطبيعة الملحوظة حصولها في ضمن الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة
والخصوصية الخارجية الا ان فهمها تابع لها على نوعها فرد ما سواء كانت موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات
سابعها قوله والعجب ممن اخرجوا العهد الخارجي اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة بل لتعريف
الفرد غالبا كما مر والاشارة الى الخصوص المتقدم في الذكر والحاضر والمعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح
من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني اذ ليس اللام هناك الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غير انه يراد به
الجنس الحاصل في ضمن الفرد لمكان القرينة عليه وليس ذلك من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الغير المعين غير معهود ولا متعين عند المخاطب ولا هو
معروف مع قطع النظر عن المقام وانما التعرف الذهني انما هو من جهة تمام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج
ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام في الرجل فيما ذكرناه من المثال الثاني بمثابة العهد الحضوري كان لتعريف الشخص ولا ينافي كون مدخوله
مستعملا في نفس الطبيعة فان القصد تعريفها في ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان جعل لتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد
الطبيعة به فليس من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك
المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له وما يدل عليه بحسب الحقيقة وكذا في ارجاع
بعض المعاني المذكورة الى البعض فهاهنا وجوه واقوال احدها انها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجي

باقسامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجمع لتعريف الجنس لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج
اذ قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام او غيره على تعلق تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين بعد العلم
من الحضور او الخارج فيكون للعهد باقسامه او على كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا تجوز في اللام في شيء من تلك
الاطلاقات لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكي القول به عن الفاضل القوشجي والوجه فيه
ثبوت مجيئها لتعريف الجنس كما يعرف من ملاحظة الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان
ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل وفيه ان اللام في العهد ليس الا لتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه وليس فيه تعريف للجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول
فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة
القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك المقدم في الذكر لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه والعلم
باطلاقه على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني لو كان ذلك اصلا لما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص
وتعيينه اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة
فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا كما هو واضح من ملاحظة مثله اذ الجمع الذي هو مدخول اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام
الداخل عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس والعهد فهي مشتركة
بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى
الطبيعة من حيث هي او من حيث حصوله في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع الافراد او بعضها فالاول لتعريف الحقيقة
والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني فالجميع يندرج في تعريف الجنس وحكي القول به عن العلامة التفتازاني والمحقق الشريف
والوجه فيه ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظاهر من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان كونه
حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم على الجنس
فيكون دالا على ثبوت الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى ان حضور الطبيعة يكون سببا لاحضار افراده في الذهن عند قيام القرينة
الباعثة على الانتقال وجميع الافراد امر متعين في الذهن فيعرف فيه بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى
تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل الظاهر فساده نعم يحتمل القول
به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مرت الاشارة اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مطلقا الى الجنس
وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر
فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظاهر كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه انها معان مستقلة يستعمل اللفظ
فيها مرادا منها فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظاهر الاستعمال كونها حقيقة في الجميع اما لترجيح الاشتراك على المجاز او لاستظهار
ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني
خلاف الظاهر بل الظاهر وضعها لمعنى واحد في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها في غيره من المعاني
مجاز من غير ارجاع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر ما ذهب اليه غير واحد من متأخري المتأخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع على حدة
حسبما يجيء تفصيل القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا
في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير الذي هو من امارات المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات
وضع جديد للهيئة التركيبية وانى له بذلك نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى الاستغراق لما دل عليه مما سيجيء ذكره ويضعفه
ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك من جهة وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه
موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس فلا دلالة في ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس كيف وكون
استعمالها في العهد حقيقة مما لا ينبغي الريب فيه عند ملاحظة العرف وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظاهر تقدمه على غيره كما يأتي وكذا
الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع
العهد الذهني الى تعريف الجنس خامسها ما احتمله بعضهم في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى براسه ويرجع
العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه المتقدمة وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد براسه ويرجع العهد
الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه الى الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها
وهو التحقيق في المقام كما سننبه وان قيل باشتراكها لفظا بين المعاني الثلثة فهو بعيد مخالف للاصل موهون بان تلك الخصوصيات
مما لا دلالة للام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما احتمله بعض المتقدمين ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس
المرء ثم ينقسم الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني كما ان الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور

مع تقليل

مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الاطلاق ليجعل موضوعا بازائه وانما يفيد
تعريف خصوص المعهود وجميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريف الفرد في العهد الذهني هذا ملخص الوجوه المذكورة في المقام وانت اذا
احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والاشارة كما هو قضية جعلها اداة التعريف مفيدا
له اداة الاشارة من اشباهه ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما تتضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وحكي عن التلويح وغيره
ان اللام بالاجماع للعهد ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فنقول ان ذلك مما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف
ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد معهود
في الذكر او معلوم بالحضور من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما تجيء من جهة متعلقه فعند
التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر بل كلها امور متغايرة الا ان اللام لم يوضع لخصوص شيء منها وانما يحصل تلك المعاني من جهة
ضم معنى اللام الى ما يراد من مدخوله فهي انما تأتي من التركيب من غير ان يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظاهر ارجاع
العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق في المفرد المعرف اليه ايضا بان يكون لتعريف الافراد المفهومة
من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته في ضمن الافراد لكونه خارجا عن تعريف الجنس ليس بجيد ايضا واما الاستغراق المراد من الجمع فلا ربط له
بالجنس وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك اصلا لانصراف
الاشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي ان شاء الله تعالى المقام الثاني
في بيان مفاد الجمع المعرف باللام واذ قد عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والاشارة فلا محالة يكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الاشارة الى
ما دل عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين
في شيء منها لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذاك مرتبة متعينة متحدة كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض
الابهام له المنافي للتعيين والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معروفية لها عند العقل لتساويها وابهامها بين في لفظ الجمع وتخصيص شيء منها
من خصوص المراتب بتخصيص بعضها بالارادة دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستفادة
للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع المراتب ولهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهرا في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص
كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه بخصوصه مجازا في غيره مطلقا حتى في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف
الجنس لكنه قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الطاري للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة
وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على
على كونه حقيقة في العموم ويكون في غيره مجازا والدليل والاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا انتهى ويرد عليه امور احدها ان ما ذكره
من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غير ظاهر ولو فرض ظهوره في ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع المجموع لطبيعة
الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خصوص كل مرتبة او الموضوع له هو مصداق
الجماعة لا خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع له كليا ايضا كما هو الظاهر حسبما عرفت الاشارة اليه واين ذلك من وضعها
لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا
بازاء المعنى الجنسي واداة الجمع حرف موضوعا بالوضع الحرفي لافادة الفردية وفي الجموع المكسرة يكون المادة والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو
مواد الافعال وهيئاتها حسبما مر بيانه فيرجع فلا تغفل وورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من المعاني الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها
ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي ان لا تنافي وضع المفردات لتصح ضم مفاد الهيئة الطارية على الاجزاء التي تستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك [illegible]
انه اذا اريد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليهما حال اجتماعهما فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلمية الناسخ لاوضاع
مفرداته ويشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا
يكون هذا المجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه اداة للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق
ولا ينبغي عده من المعارف اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ في المعارف كما في كل رجل وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج
الى البيان وقد يتخيل ما ذكره بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه ويكون الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من الجمع اعلى مراتبه وان المشار
اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات مفرده ولا
يخفى بعد ذلك عن التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب مما يظهر مما حكيناه عن الفاضل المذكور ثالثها ان ما ذكره
من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم قاض
بمجازيته في غيره نظرا لتقديم المجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت الوضع ولا اقل احتماله
على الحجية يتوقف على الدليل بل قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك من الدوران بين المجاز
والاشتراك ليفيد المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازا في غيره فيرجع بعده عن ظاهر العبارة

فيما انه لا دليل على كونه مجازا في غير العموم وما ذكره من الادلة قد عرفت ما يرد عليه اما الاتفاق فظاهر انه بعد تسليم ذلك انما اتفقوا على كونه حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على جهة الحقيقة اذ المنساق منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد ولذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل يمكن دعوى الاتفاق على مجازيته في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة عن معناه الموضوع له فلا يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم افادته العموم بذلك قلت ان ما ذكر مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقة على جعل انتفاء القرينة الصارفة قيدا عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك امر معلوم من الخارج لا حاجة الى الاشارة اليه فيه ولا اختصاص لذلك بالقرينة المذكورة بل لك جريانه في سائر القرائن الصارفة فيه ان مجرد وجود المعهود انما يمنع ارادة العموم ولبس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة وصرف اللفظ اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القرائن صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وان لم تكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن البين ان مجرد وجود المعهود في المقام لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي وح فنقول انه ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف الاشارة اليها فيكون المراد بالجمع هو تلك الاحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة انما تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل وابين من غيره ولا قاضي بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهدية مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة حصول قرينة على ارادته فيكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته كما قد يتوهم فظهر مما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على القاعدة لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم افادته العموم بانتفاء العهد في المقام واما تبادر العمومية فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ما قرره نظرا الى الوجه المذكور ومنه يظهر الحال في حسن الاستفهام فانه مبني على انتفاء العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناها فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته في غير العموم بل هو حقيقة في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل يتعين الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا افادته العموم بانتفاء العهد واما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل او يتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على تصوير استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام اشارة اليها والى تعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف بناء على بقاء كل من اللام والجمع على معناه الاصلي وعدم [illegible] وضع اخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضع الاول وقد عرفت وهنه [illegible] اذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف عليه وانما مصداق الجمع وهو على الملاقد غير قابل للتعريف الا ان يتصرف في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعة [illegible] فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على ان يكون الجنس مدلولا ماخوذا في معناها على وجه [illegible] فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يتجوز بالجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطارئ فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالمفرد [illegible] باستعمال الوضع الطارئ مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على [illegible] وفيه ايضا تكلف ظ لتعدد [illegible] الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية الافراد حسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة مع الافراد وحيث كان ح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى مراتبه او على خصوص مرتبة معينة من سائر مراتبه لتعين بذلك اذ لولاه صح ورود التعريف عليه حسب ما مر وذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة الجهة المذكورة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك الجهة وهذا الوجه هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التبادر في الاستعمال ولا تجوز فيه في اللام ولا في مدخولها اما الاول فلكونها موضوعة للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة مخصوصة لا بملاحظة خصوصيته وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر منها مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني واما الثاني فلاستعماله في ما لو اريد خصوص الافراد وان لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج نحو [illegible] عين معناها اذ لا يمنع ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام لعكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه بالحمل الكلي على الفرد او جعل الطبيعة مرآة لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه انه كصرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع الطبيعة ومرآة لملاحظتها وايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه لا ريب ان الاستغراق الوارد على المفرد اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان تو[illegible]

[Margin notes: فظهر — ذلك — بعضهم — [illegible]]

[illegible]

لا رجل في الدار يفيد نفي الآحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل ورجلين في الدار وكذا قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال
اتوني فلهم كذا فانه لا يثبت ذلك لرجل ولرجلين على الثاني بخلاف الاول وقد اختلفوا في المفرد المحلى بلام الاستغراق ان المفرد اشمل من الجمع ام هما
سيان في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخرين وبه نص صاحب الكشاف وغيره من ائمة التفسير وهو
المختار لحجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما يكون بشموله لجميع
المجموع ووحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسبما ذكر في الاستغراق
الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية
فلو اجري حال الجمع في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الحكم متعلقا بكل جماعة جماعة واورد عليه
بوجوه منها انه لو كان مفاد الجمع ما ذكره لزم التكرار في نحو ... فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيلزم تكرار الثلثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلثة
والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كذا الاثر كما ترى يقتضي
الجماعة المعرفة بكل واحد واحد وبالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جمع جمع كذا استفيد من كلام المحقق الشريف وفيه ولا النقض بالاستغراق الوارد
على الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون غضاضة مع جريان الكلام
المذكور فيه حرفا بحرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه
حصول التكرار وكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها انه لو سلم كون مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين
مع واحد اخر منها جمع من المجموع داخل في الحكم فيعم الحكم لجميع الآحاد على حسب عموم المفرد ولا يتم ما ذكره من كونه فرقا كما اورد التفتازاني في التلخيص و
يدل بعبارات افصح ما بعده ذلك ثبوت الحكم للوحدات في الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقولك اكرم الرجل الذي ياتيني يعم
الوحدات اجمع بخلاف قولك اكرم الرجال الذين ياتوني فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على انه اذا عد
الواحد لا الاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا لم يصح لعدم اجتماع مع غيره جمعا اخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد ملاحظة
سائر المجموع خارجا عنها الا ان يعد تلك الجماعات اربعة او خمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدمه مضافا الى حصول فرق اخر وهو تعلق الحكم
بناء على كونه مستغرقا للوحدات بحصوله في ضمن الآحاد وبناء على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون للواحد والاثنين مناط الحكم لما
يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك لو كان افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام
للاستغراق ومدخوله الجمع ليكون ضم الاول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع حادث متعلق بالهيئة
التركيبية حسبما مر وليس مفاد ذلك استغراق الجموع بل الآحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما
تعريف جنس الجمع دون استغراق احاد الجموع كما مرت حكايته عن غير واحد من المتأخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة
التركيبية بل ليس استفادة العموم من الجمع الا بملاحظة كل من وضع اللام والجمع حسبما مر بيانه حجة القول الثاني على ما استفيد من كلام جماعة من المتأخرين
وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو استغراق الآحاد دون المجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ولذا نص جماعة بانسلاخه
عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص جماعة من ائمة الفن
عليه قال التفتازاني انه مما ذكره ائمة اللغة والنحو وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم
آدم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك وذكر ان كلام الزمخشري
في الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تعالى والله يحب المحسنين ترجع يتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين
على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وقال في قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي
بالعالم ثالثها انه يصح بلا خلاف جائني العلماء الا زيدا وجائني القوم الا عمرا مع امتناع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيدا بناء على ارادة الاستثناء
المتصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك القائم واورد عليه بانه لا شك في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص
عليه المحققون من النحاة تقول رايت زيدا الا اصابعه وله علي عشرة الا واحدا ويجوز ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون
الاستثناء في المقام على الوجه المذكور وبه يتعلق من الظاهر فيصير الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص
تحت العام او الجزء تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم وارد على الكل كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون
الكل ولذا لم يجز اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا فهذا بالنظر الى ما هو الظاهر من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوص ما اندرج في العام فلا مانع
منه ايضا الا انه خارج عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استثناء احد من العام كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات لا على المنع منه على الوجه الاخر وان
كان ذا وجه مقتضى النظم حسبما توهم وبهذه الوجوه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الآحاد دون المجموع لكن لا يظهر منها ...
انضواء البنية واستفادة ذلك منه مع ان الذي يتراءى في النظر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الآحاد ولذا ...
... كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلق بالهيئة ... معنى الجمعية فيه يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر
كون مفاد الجمع المعرف استغراق الآحاد دون المجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية

والجمع المحلى بلام الاستغراق

كذا وجد فيما عندنا من النسخ وكذا ما فيه من المقام الا ان يبلغ على المراتب الذي هو الكل ...

الجمع المعرف

اكرم العلماء المفهوم من قولك

يكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية إذ قد عرفت إطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في إفادة الجمعية
فوق سائر الجموع مما أطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعدم إفادته لمعنى الجمعية فالحق في المقام أن الاستغراق بأجزاء ذلك الجمع والوحدات
المندرجة فيه وليس ذلك مستندا إلى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للآحاد المندرجة تحته سواء أطلق على أعلى مراتبه أو على ما دونه من المراتب إلى
الثلاثة إلا أنه مع الإطلاق على ما دون الكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما إذا أطلق على الدرجة العليا
ومدخلية اللام في استفادة العموم منه إنما هو من جهة دلالته على إطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا إلى تعيينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع
الإطلاق إليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع سوى الإشارة والتعيين حسبما مر القول فيه ويتفرع على تحقيق المرام
أن الجمع في المقام إنما أطلق على مرتبة واحدة من مراتبه أعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع أصلا بل ليس مفاده إلا إرادة الآحاد بل لا استغراق
فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة أمكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وأنه موضوع
لمصداق الجماعة وأن دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف ومعناه المستقل هو معناه الإفرادي فالتعريف بغيره من الضمائم إنما يرد عليه
معناه الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب أفراد الجماعة كما أنه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما مرت الإشارة إليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل
في المقام إنما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لأجزائه كما أشرنا إليه فقد يحد بالعام فهذا
هو الوجه في استغراقه للآحاد دون المجموع وليس ذلك مستندا إلى وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الأدلة المتقدمة الدالة
على استغراقه للآحاد دلالة على خلاف ذلك وأقصى ما يفيد تلك الأدلة كون مفاد اللفظ استغراق الآحاد دون الجماعات وهو حاصل بما
ذكرناه فتبين بما بيناه أن الاستناد إلى الوجوه المتقدمة في وضعه للمعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استناد التبادر إلى نفس اللفظ وأن
الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره أئمة الفن من إفادته عموم الأفراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مر ثالثها أن الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص
العموم الإفرادي أو يعمه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتأخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الإفرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف
عليهم من الحكم بأن قول القائل للرجال عندي درهم إقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فإنه إقرار لكل رجل
بدرهم يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمته بما يزيد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الإفرادي
لتنزله منزلة لكل كما في المثال الثاني وربما يرى انصراف القول بكونه حقيقة في العموم إلى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه
من الوجهين وما ذكره منهم في مسألة الإقرار فهو شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون إفادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا الوضع لخصوص العموم
حسبما توهمه جماعة من المتأخرين وقد علم من كونه على نحو العموم الإفرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الآحاد المندرجة فيه أو مجموعها متعلق
الحكم بالمجموع فكل من الكلام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فإن ظهر من المقام أو من الحكم المتعلق به أحد الوجهين بني عليه من دون تجوز وإن
احتمل الأمران من غير ظهور وترجيح لأحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع إلى الأصول الفقهية في مقام العمل
ومنه ما ذكروه من مثال الإقرار لقضاء الأصل ببراءة ذمته من الزائد وربما علته الأول بحيث يوجب لمثابا بأنه غير ظاهر نعم قد يحتمل كون
إرادة ... وأشير باللام إليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الأفراد فإن ملاحظة كل منها على نحو يستقل في تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقف على قيام
الشاهد عليه وإن لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن أن يقال إن شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافئ ذلك إن لم نقل
بما يترتب عليه وكيف كان فالظاهر أنه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح أحد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين ثانيها أنه
مع إرادة الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرف إذا أريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلاثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية
أو أنه يعتبر فيه كونه هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله علي أن أتزوج الأبكار أو أن أركب الأفراس أو أن أشتري الجواري حصل البر بالإتيان بما دون الثلاث
على الأول بخلاف الثاني إذ لا يحصل الوفاء إلا بالإتيان بما فوق الاثنين وجهان ذكر بعض الأفاضل وجهين في إرادة الجنس من الجمع المعرف أحدهما
أن يراد به جنس الجماعة لكون الجنسية ملحوظة بالنسبة إلى مفهوم الجماعة فإنه أيضا من جملة الأجناس ثانيهما أن يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويصح إرادة الجنس في ضمن الواحد أيضا ثم قال لكنه مجاز لأن انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد
على أن انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور فيكون مجازا نعم يمكن أن يقال إنه بعد هذا التجوز بإرادة
الجنس لا يكون إرادة الواحد مجازا بالنسبة إلى هذا المعنى المجازي وأنت قد عرفت وهن الوجه الأول وكذا الثاني فإنه الوجه الثالث مما ذكره
المفرد لتصوير إرادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فإن إسقاط معنى الجمعية وإرادة نفس اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمال
وقد عرفت أن الظاهر في حمله على الجنس هو ما مرت الإشارة إليه فيكون التعدد ملحوظا في معناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الأمر أن يكون تعريف
الأفراد الملحوظة فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا تجوز في المقام ولا يحصل الامتثال إلا بالإتيان به كذلك وكذا لو أوصى شيئا
للفقراء أو السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن إرادة العموم منها ويتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع إلى ما دون الثلاثة كما نصوا عليه
وكذا الحال في النذور والأيمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وإنما أريد به حصول الفعل من الجنس وإنما ربط
فيه خصوص الجماعة دون غيرها اكتفي بالواحد ونحوه فإما أن يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس أو بإسناد الفعل المتعلق بالبعض
إلى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد عما هو الشائع في الاستعمال كما لا يخفى رابعها أن ظاهر ما يتراءى من دلالة الجمع

العموم المجموعي أقرب إلى ظاهر اللفظ حيث إطلاق الجمع على الدرجة العليا

الطبقة من

المعرف على إرادة

المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي قاضيا بافادة سلب العموم اى رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على ثبوت العموم

مخو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح للمستفز [illegible] لكن لا يساعده في المقام كثير من الاطلاقات فان الظاهر هو سلب الكلي في

بمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منهما مناط النفي او النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم

الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا توضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلب

الكل الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم وعلى كل من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده رفع السلب الكلي [illegible]

على نحو قولك [illegible] بكل [illegible] وما ذكر كل واحد من علمائها وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا وانه من هنا الوجيز

في المقام هو الثاني وان كان الظاهر من ورود النفي على لفظ كل وما بمعناه هو الاول وبيان ذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظ كل وما بمعناه

وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات [illegible] فالاستغراق من احواله وصفاته من غير ان يكون هناك ما يفيده خصوص معنى الشمول

لينفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء كان

كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي [illegible] الى [illegible]

جميع الاحاد في مدلوله وتعلق النفي عليه [illegible] ما ذكرناه [illegible] دلالته على سلب العموم [illegible] الاطلاق لتوقف على قيام شاهد عليه

فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد

منه العموم المجموعي دل على سلب العموم [illegible] دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقهية [illegible]

في اثبات [illegible] المفهوم من اللفظ هو السلب الجزئي وما زاد عليه غير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه [illegible]

بيان الحال في المفرد المعرف [illegible] عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم [illegible] من كلماتهم وصريح [illegible] كون الخلاف في وضعه [illegible]

العموم على ان يكون استعماله في غيره مجازا فلا يكون موضوعا للعموم [illegible] ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف واستعماله في العهد

مما لا مجال لانكار كونه على سبيل الحقيقة [illegible] ظاهر في ارادة الجنس والعموم [illegible] لا يستفاد [illegible] وحمله على العهود [illegible] فاذا الجمع المحلى باللام

بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد [illegible] والذي يختلج بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلى [illegible]

نعم بعينه [illegible] على تعريف الجنس [illegible] المراد ارادة الامر [illegible] هنا عهد [illegible] المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف

الامر [illegible] العموم كما في الجمع المعرف او انما يفيد [illegible] الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول [illegible] خصوص العموم على ان يكون هناك وضع يتعلق

بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخوله فاض بافادته الاستغراق [illegible] والقول بكون اللام [illegible] كل [illegible] الاستغراق من بعد الاحوال

ويحمل الخلاف الواقع بينهم [illegible] من دون قيام شاهد [illegible] كلماتهم على الاول [illegible] في المقام [illegible] وغاية ما يستفاد من كلام

القائل بكونه للعموم افادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد [illegible] على الاول [illegible] غاية الامر [illegible] الخلاف على الوجه الاخير [illegible]

الحمله على ذلك الوجه انما [illegible] كانت فيهم في المسائل [illegible] الخلاف [illegible] من المتاخرين من كونه حقيقة في تعريف

الجنس [illegible] مقابلا للعهد والاستغراق مجازا في غيره [illegible] حقيقة في العموم مجازا في غيره [illegible] عليه [illegible] فان [illegible] كلام [illegible]

باناديه العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ [illegible] القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي

يلوح من [illegible] بل [illegible] كان [illegible] الاتفاق عليه [illegible] بقول بوضعه للعموم [illegible] التفصيل [illegible] بالتاء [illegible]

بوضعه بالوحدة [illegible] اذ [illegible] واحد [illegible] الذهب [illegible] واحد [illegible]

القول [illegible] عند انتفاء القرائن [illegible] تعريف الجنس [illegible] المعارف من كون اللام

موضوعة للاشارة الى مدخولها وافادة تعريفه [illegible] اسماء الاجناس انما [illegible] المأخوذة [illegible]

الحضور [illegible] من الطوارئ واللواحق والعوارض [illegible] المقام [illegible] التعريف [illegible] ويكون مفاد اللفظين

الوضعيين هو تعريف الطبيعة [illegible] معا فيكون مفادهما تعريف الطبيعة من حيث هي [illegible] مع قطع النظر [illegible]

خاص [illegible] تعريف العهد [illegible] الافراد كما في الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعة [illegible]

حيث [illegible] بجامع [illegible] تعريفه على كل من تلك الوجوه [illegible] كلا من الوجهين [illegible] على [illegible]

ليكون اللفظ [illegible] التعريف والاشارة [illegible] ارادة الجنس [illegible] اللفظ كاف

في الدلالة عليه [illegible] ارادة [illegible] بما يدل عليها فيكون مفاد اللفظ [illegible] وضع اللام واسم الجنس [illegible]

هو الطبيعة من حيث هي [illegible] وضع اللام للتعريف [illegible] حقيقة في الجنس

بالمعنى المذكور مجازا في غيره [illegible] من كون الجنس [illegible] الاجناس [illegible] الطبيعة [illegible] العهد والاستغراق

فان [illegible] الشرط [illegible] الشرط [illegible]

الشرط والحاصل ان [illegible] الوضعين [illegible] حقيقة [illegible] الجنس [illegible]

كونه حقيقة [illegible] الثلثة [illegible] اطلاق [illegible] الافراد [illegible]

بكون نفس اللفظ دالا على تلك الخصوصية بوضعه للقدر المشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما
فانه يكفي فيه عدم قيام الدليل على اطلاق اللفظ على احدى الخصوصيتين المذكورتين كما في قولنا فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة في القدر
المشترك بين الوجوه الثلثة لانه ينصرف عند الاطلاق الى الجنس والظاهر ان ما اخترناه من كونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من
باب استعمال الكلي في الافراد اسهل وكيف كان فحمل اللام على الجنس في المفرد المعرف متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على
العهد متقدما عليه مع وجود المعهود اذ هو الظاهر من غيره كما مر في الجمع المعرف الا ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه
مع وجود المعهود فالظاهر من غيره كما مر في الجمع المعرف الا ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة
مصحح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه كما مرت الاشارة اليه وسيجيء ايضا اتم هذا والقول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص
باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته او القول بحصول وضع للهيئة التركيبية حسبما مر نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص
العموم وهو مع بعده عن الفهم مدفوع بالاصل مضافا الى قضاء التبادر بخلافه اذ لا يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة
بواسطة الاشارة ويشير اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه مطردا ولو كان موضوعا للعموم لطار فيه الاطراد وجواز الاستثناء منه بحجة القول
بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتاخرين على نحو ما اشرنا اليه من ان
ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسامي الاجناس للطبائع المطلقة حسبما مر الكلام فيها فيكون مفاد اللفظ المذكور
بملاحظة الوضعين المزبورين هو تعريف الجنس ودعوى طرو وضع متعلق بالهيئة التركيبية بعد التركيب بين اللفظين من جهته لا ريب ايضا
في حصول الرخصة في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة المتكلم التسمية الى
الكل مساوية فلا يجري مثل العد بالنسبة الى شيء منها والقول بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانتحقيقه هو من الايراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كساير التراكيب والوضع المتعلق به كلي نوعي ثابت
منه لهذا التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع شخصي متعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصية الدلالة على الاستغراق
او غيره حاصلة من جهته وليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها
مع اخر لحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد لوحظ في بعض الهيئات معنى اخر بضم الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع
الاضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك وهو غير متحقق الحصول في المقام وقضية الاصل عدمه ومقتضى الترخيص المطلق
في التركيب ليس الا معنى ضم التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية كما ترى اذ
ليس المقصود اثبات مفاد الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقصود ان قضية الاصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له وقضية التركيب
المرخص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل في ساير التراكيب وتعلق وضع خاص بتلك الهيئة
غير معلوم والاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق بذلك فيما يتعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه ومن الغريب ان المورد المذكور
لا زال يتمسك في دفع المعاني الزائدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما نص في دفع اعتبار الفورية فيما وضع لهيئة الامر الى غير ذلك
من ساير الابواب فكيف لم يعول عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه وبين العهد
او الاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة فيه مجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا لقبح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل
الا الفساق الى غير ذلك ولا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعنى المطلق الشامل
لاطلاقه على العهد والاستغراق والاخر في مقابلهما فانا نقول به بالنسبة عند استعماله في الجنس المأخوذ على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسبما قررناه
وهو الوجه المتبادر منه فلا يفيد وضعه بالخصوص وغاية ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكر في الوجه الاول
الرجوع الى الاصل فهو في الحقيقة دليل على المختار حسبما مر بيانه والاحتجاج به على القول المذكور مبني على الخلط بين مفادي الجنس على الوجهين المذكورين
هذا وقد يتخيل في المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات لكونها المذكورة موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وهو
حاصل في كل من الوجوه المذكورة انما التجوز في المقام عند استعمال المفرد المعرف في العهد والاستغراق والعهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة
في مطلق الجنس حسبما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس او الطبائع المطلقة فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر يجاب لتضمن
الخصوصية المذكورة الى مفاد نفس الكلمة ولا بارادة اي من المعاني المذكورة منها متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية
وحيث لا يجوز بالنسبة الى الاداة حسبما قررناه فالتجوز في مدخولها وضعفه ظاهر مما قررناه فان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط
شيء ومن المقررات ان الماهية لا بشرط تجامع الف شرط فالاطلاق على الماهية المطلقة المقيدة لا يقتضي بخروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مرادة من
الخارج لا من نفس اللفظ حسبما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع
انه لا تجوز فيها كما هو ظاهر من ملاحظة استعماله على جهة الحقيقة [illegible] على المعهود كما في قولك يا ايها الرجل واكرم هذا الرجل وانبئني بذلك الرجل ونحوها
من الاستعمالات لما تقرر [illegible] وكذا الحال في الاطلاق على جميع الافراد والفرد المنتشر عند التأمل في المقام فالجنسية الملحوظة في وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ
في المقام فان المراد بالجنس هنا [illegible] ما اذا اريد به العهد والاستغراق والعهد الذهني ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا فانه يقابلها فالجنسية

في الاسم مجازا [illegible] كما يستفاد من كلامهم فان [illegible] لا ان [illegible] نفسه بجنس المعرف باللام الى [illegible] يقتضي القول بكونه حقيقة منه

آخر متعلق بالهيئة التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل [illegible] واورد عليه [illegible] حصول [illegible] منه

[illegible]

على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماعها اذا اريد به العهد او الاستغراق او العهد الذهني ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا فانه يراد به تارة احد
المعاني المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول فانه ماخوذ على وجه اللابشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكره من توقف تلك المعاني على ضم
القرينة فيكون شاهدا على مجازيتها في بعضها او هي شيء وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللابشرط حاصلة مع احد
الشروط المعينة لا بد له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد اذن من قرينة تدل على كون تلك الطبيعة
المطلقة مقترنة بواحد منها حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في سائر المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ
الا على الطبيعة المطلقة اذ لا يريد مدلول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك ولا يفيد سوى ارادة الطبيعة المطلقة
كان ارادة ما سوى ذلك منه خروجا عن مفهوم ملحوظ فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس كان مفادها بعد ضم
لام التعريف هو الجنس المعرف لا غيره من العهد والاستغراق وغيرها فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلت انما يتم ذلك لو اريدت تلك الخصوصيات في المراد
من اللفظ وليس كذلك بل انما يراد تلك من القرائن المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة فمراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن
نفس الطبيعة مدلولة لنفس اللفظ والقيد مستفادا من القرائن المنضمة اليه حسبما فصل الكلام فيه في بيان اطلاق الكلي على الفرد فكما اطلق اللفظ
عليها لكن نفس الطبيعة مدلولة اللفظ والقيد مستفادا من القرائن وبذلك ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة وان اطلق اللفظ على خصوص الفرد اذا
كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة ولم يطلقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم وجوه ثالثها الاشارة الى تعيين
منها في كلام المفهم لو لم يكن تبادر العموم منه لا يخفى انه لا يستدل الا المذكور لافادة كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز ويرجح بناء
ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه وفي غيره ايضا ويمكن توجيهه بان المقصر على شان لو تم
العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو بعيد علم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيما عداه او مشتركا بينه وبين غيره فيلزم لجواز الاستثناء منه
مطرد ان ذلك لا دلالة فيه على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيما عداه او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجري اطراد الاستثناء ح بالنسبة الى معناه الاخر
فلا ينافي ذلك ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد الاستثناء ان كان مع الخلو عن القرائن نقول عدم وضعه للعموم
اذ لو كان موضوعا للعموم ان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا لصرفه عدم صحة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم
ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم ثم لا يتجه الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معناه الموضوع لخصوص العموم
فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر منها انه لو كان للعموم
لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل جزء واحد وشرب شربة من الماء فانه مع انتفاء الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما
حيث لا علاقة بينهما كما هو الحال في سائر العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل في محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالي باطل
قطعا فكذا المقدم وقد اورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه والقرينة عليه حاصلة في المقام لوضوح
عدم تمكن احد من اكل كل خبز وشرب جميع الماء واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين المادة
وتحقيقهم ذهبوا الى المنع منه ولو اشترط بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه انتهى واستند في المنع الى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة المعتبرة
نحو ان المعرف العرف غاية ما كان ما ذكره مستهجنا لكن استهجانا في العرف خال عن العلاقة المعتبرة على ما ذكره بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور
فلا قائل بكون ذلك من المخالف مورد الالتباس سوءة عند الجماعة مع جواز استعمال المذكور عند الكل بل نصا صرح في التعبير حيث لا مجال لاحتمال
المنع فيه فكيف يبني صحته على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين ثم الاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف في صحة
التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم استناد جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ومع ذلك ان العبارة المذكورة مبنا على كون
المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعده جاريا في الاستعمال والمنع منه عند الجماعة
بخلاف الاول لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس ذلك الا من جهة افادة الثاني العموم
دون الاول كما هو المدعى وبذلك يظهر انه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور واما لو امكن التجوز فيه بغيره كارادة الجنس او العهد
فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز استعمال المفرد المعرف في كل من المعنيين وانما اختلفوا في اختصاص وضعه بالعموم على ما يترائى من
كلماتهم وهذا هو الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص الى الاكثر فالاحتجاج المذكور ضعيف جدا على انه مع الغض
عما ذكرناه والقول بصحة البناء المذكور فهو لا يقتضي نفي كونه حقيقة في العموم مطلقا لغاية الامر هو افضاء عدم وضعه لخصوص العموم فلا ينافي ما اخترناه من وضعه
للقدر المشترك نعم ان كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وانما يراد به نفي كون الاطلاق مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو سهو بين هو جدا على انه يمكن الايراد
عليه بانه لا مانع من كونه موضوعا للعموم ويكون الاستعمال المذكور مجازا لما ذكرنا من شيوع اطلاق العام على الواحد على فرض تسليمه انما يتم اذا كان على سبيل من القول
التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة بحيث كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله
كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة او مجازا مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاص وضعه بالعموم على ما يترائى من كلامهم ومنها ان دلالته
للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو غير جائز اذ لا يقال رايت الرجل العدول او ذهب الميت كلهم ويشبه انه يكون من جهة مراعات المشاكلة
اللفظية بين جواز وصفه بالجمع ثم ضعيف الاستدلال انه قد يرجع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد بشانه من العرب حسبما حكاه الاخفش.

[illegible]

والعبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه بوحدات الجمع المحلى فيفيد العموم كما مر وكذا المفرد والا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله صحة الاستثناء منه يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وان يراد به صحة الاستثناء منه في الجملة باعتبار كون ذلك دليلا على الوضع للعموم ويجعل ذلك دليلا على استعماله فيها في العموم وبه يتم في كونه حقيقة باب الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله لا يمنع من دلالته على العموم كما انه يريد بذلك ان العموم الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلا لانه على كل فرد وعموم الجمع انما هو بدلا لانه على مجموع الافراد ولا تنافي بينهما فعموم المفرد لا يمنع من التوصيف بالجمع نظرا الى انطباق الوصف على الموصوف على كل حال ومعه لا يبقى فيه دلالة على العموم لعدم انحصار الوجه في التوجيه وقد

ولونا لنام

يراد ان من كل بغير ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ المستغرق في جميع ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد وحيث الحاق الجمع في المقام على اعلى مراتبه ودلالته على خصوص الافراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلذلك لا يدل بنحو ميلته به على عمومه في موضوعه ويتضح ما عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم فيهما الوجهين لذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر قوله بانه يجاز لعدم الاطراد او به ان تلك الجهة تصحيح الاستثناء في بعض الموارد لا يفيد الوضع للعموم بل عدم الاطراد كما في المقام يفيد خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحة الاستثناء من العام كل مقام قوله فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد بل ان التحقيق ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد فمفاد الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع حادث للهيئة التركيبية في الجمع المحلى يفيد ذلك كما مرت الاشارة اليه وقد

المفرد لا
[illegible] العموم [illegible]
[illegible] يفيد العموم

يورد عليه بان القول بحصول وضع حادث للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الافرادي بعيد جدا بل فاسد ظاهرا حسب ما قررنا وانما يفيد العموم الافرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجميع اذ دلالة الجزء تحت الكل حيث اطلاق الجمع على مرتبته العليا فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها فالمراد بالجمع هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي استعمال الجمع بنفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما يلاحظ بالنسبة الى معناه الافرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما يجيء من ملاحظة التركيب تعلق الحكم به ولا يتعلق بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا لتوصيفه بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد به بعد من غير تكرر حجة قوله انه لا فيال لا نكارنا فادة هذا الكلام ظاهر في انهما يريد انكاره كون المفرد من الفاظ العموم الى مشتركة لفظا بين الاستغراق والعهد والجنس وقد عرفت وهنه نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلاثة على الحقيقة هو الظاهر لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من جهة الاشتراك المعنوي وخصوص ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخولها كما مر تفصيل القول فيه قوله وكونه احد معانيها ما لا يظهر فيه خلاف هذه العبارة واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام ونحو وانها موضوعة بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد نعم يحصل من ضم اللام الى مدخولها معنى يكون مستغرقا للاحاد المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان افادة الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون الهيئة التركيبية والمجموع المركب من اللفظين موضوعة لافادة الاستغراق على نحو ما نظيره في الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون قولك العالم بمنزلة كل عالم ونحو فيكون التعريف فيه لفظيا حسب ما مرت الاشارة اليه في كلام نجم الائمة اويتوجه يكون مفاده مفاد كل من حيث حصول الكل في الذهن والاشارة اليه ليكون تلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظير ذلك في الجمع ايضا ثالثها ان يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآتا للاحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخلة عليها اشارة الى الطبيعة المعرفة تعريفا لها عن تلك الحيثية فيكون مفاده هو تعريف الاحاد اذ مفاد الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض عين مفاد الافراد رابعها ان يطلق الجنس المدخول اللام على جميع الاحاد كما انه يطلق في المعهود على خصوص فرد او افراد معهودة فيكون اللام حينئذ للاشارة الى الخصوص تلك الافراد وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك الطبيعة على جميع الاحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات ولتلك الاحاد بالعرض بملاحظة الملازمة بينهما سادسها ان يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة كما في سائر المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن جميع الاحاد من غير ان يراد من لفظ الجنس المذكور وشيء من الوجوه فلا يكون الاستغراق ح من مدلول اللفظ اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير ان يبعد القرينة استعمال اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه قوله ان القرينة الحالية قائمة هذا ظاهر العبارة المذكور سابقا وضعفها بعد ما تقدم يعطي كون افراده كون العموم المحمول عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق حملا للمشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد ح استغراقيا كسائر الفاظ العموم الا ان الفرق بين اشتراكه هنا بين العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الالفاظ العموم فلا يندرج لذلك في المطلقات بنصرف الى الافراد الشائعة حسب ما سيجيء الكلام فيه وهو ضعيف نايل ذكره في بيان غير متجه كما سيجيء الاشارة اليه وفي قوله غالبا اشارة الى عدم افادته العموم في بعض المواضع كما يقع متعلقا للامر ويقع في سياقه للاكتفاء بايقاعه في ضمن فرد ما ولذا افضل بعض الافاضل في المقام فقال ان المفرد المعرف اذا وقع متعلقا للامر كان مفاده الطبيعة في ضمن فرد ما بشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن جميع الافراد مضافا الى شهادة فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك وان وقع متعلقا لسائر الاحكام كالحلية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسب ما اشار اليه ويمكن ان يقال باستفادة

المعرف م

العموم منه في [illegible]

العموم منه في نفسه الامر بهم اذ ليس يصح ايجاد الطبيعة في ضمن فرد معين نعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه
عن كلا فادة بل المقصود انها في ضمن اي فرد كان فالامر ان يكون العموم فيه بدليا فاستفادة العموم حاصل في المقامين من غير ان العموم هنالك في
غير استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور فايد لذلك ايضا والمصنف ايضا يقول به فلا خلاف في المعنى انما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق
الاحكام الشرعية انما هي الطبائع من حيث اتحادها مع افرادها وكونها عنوانات لمصاديقها من غير ان يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل
من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الامر قد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة حسبما اشرنا اليه فاما ان يتعلق الامر بها من حيث اتحادها
مع فرد مخصوص او مع فرد ما او جميع الافراد والاول لا سبيل الاول لانتفاء العهدية والجهة المعينة وعدم حصول فائدة في الثاني فتعين الثالث وليس
ذلك قاضيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من افرادها فيكون تعميم الحكم
المذكور مكان المراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك من اللفظ بان
يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الاحاد ولا مجاز فيه كما عرفت الحال في نظيره فيما قررنا فان ذلك ايضا من
الاطلاق الكلي على الفرد مع كون المفهوم للاراده حقيقيا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدى الافراد الشائعة بل انما
ينصرف اليها دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فانه ظاهر في التوكيل في شراء ينصرف الى ارادة العبد
السليم الخالي من العيب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه اذن الى فهم الخصوصية من
المقام بذكر امور احدها انه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف
والتبادر الحاصل هنالك قائم هنا ايضا الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة الى افراد الجمع وهنا الى افراد ما اضيف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع
المعرف فان التعريف كما يحصل باللام كذا يحصل بالاضافة وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس قد يكون بتعريف العهد وقد يكون
بالاستغراق فلما كان الجمع اسما للوحدات حسبما عرفت وكان المرتبة المتيقنة من الجمع هي المرتبة العليا منه حسبما قررنا لزم انصراف التعريف اليه نحو
ما ذكرنا وعلى القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى
زيادة ذلك في معناه بخلاف غيره من الاضافات وهو ايضا يوهن الدعوى المذكورة اذ ثبوت وضع خاص للاضافة في الفرض خلاف الاصل
والظاهر ان قضية ما ذكرنا في بيان المختار اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليحصل به تعريف المضاف واما المضاف الى النكرة
فلا يجري فيه الوجه المذكور فالظاهر عدم افادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي ضرورة انه يتعميم الحكم للنكرة
يشير الى الاطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر لكل خبر باب انتهى لعزيز
خاص بالفرق ودعوى التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ
بمجرد الوضع وانما هو مستند الى ما ذكرناه من الوجه حسبما قررنا القول فيه وانقضى ما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير
من المقامات من جهة دليل الحكمة ولا ربط له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة ثانيها انه قد يتوهم ان انصراف المطلق
الى الشائع يجعله مجملا ويكون اللفظ مشتركا في المراد بالخصوص ما يتم الافراد الشائعة وهجره من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى التبادر وعدمه
منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشائع مجازا في غيره اخذا بمقتضى العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية
الى الفد قديم قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دوران بين العرفي والمنع العرفي على اللغة حسبما قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى
كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما يأباه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والاطلاقات اذ
العموم انما يعرض اللفظ بالنسبة الى الوضع بالمرة ودعوى ان التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشائع ومع ذلك يتبادر المعنى الاعم منه ومن النادر
على كونه مجازا فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة
مع انتفاء الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسبما مر بيانه ومع الغض عنه فهو بذلك في المقام غير ثابت لان استناده
الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ وكون امارة
على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام فاسد بل غير ظاهر لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم فالاصل عدم حصول سبب اخر يستند
الفهم اليه الى الوضع وقد مر بيان ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي لخصوص ما يتم الافراد الشائعة وغيره
هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين لحصول الشهرة لا بالنسبة الى خصوص الجامع بين الافراد الشائعة لكونه
مجازا اشهر وانه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتعين الحمل على الافراد الشائعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لكونه
مجملا مدخلية تحريره شهرة احد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه ولعارضة الشهرة في المجاز المشهور بالاصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشائعة
مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ما يزيد على
ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الشائعة من جهة الاجمال المفروض وبذلك القول بثبوت الوضع الجديد بعيد جدا ولا شاهد عليه
سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه وهو ايضا مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في اطلاقه على الافراد الشائعة كما جرى عليه
مسلم الاستعمالات موهون جدا وبعد تمام مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا الى الشائع بحيث

مع الطبيعة م

بمقتضى القاعدة ... ما ينصرف الى ... اللفظ ... في نفسه ... الاطلاق ... الاستعمالات

بل في ... مخصوص

الاصل م

فمنه عرفا ارادة الشايع بل يكون مجملا في مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع
الى المخاطبات العرفية حيث ثبت الفهم ومنها ارادة الشايع دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررنا وهو ظاهر ايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لوجب الرجوع
الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على الافراد الشايعة فقد يقتضي التعميم كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في
مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يقال بكون الاصل مرجحا لحمله عليه ايضا ويمكن ان يقال ان الكلام في المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل
المذكور انما يعمل عليه في الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه واما ثبوت الحكم للافراد الشايعة مقام
فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور من جهة الاجمال المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة
دون غيرها فمقتضى الاصل ثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام
وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير المذكور ايضا اذ قد يكون قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ
كما اذا علق تكليف وجودي كما اذا قال ان لم يأتك انسان فاقتل زيدا فانه لو حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاء
غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشايع وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل
على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررنا هناك فالحق ان يقال ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة اطلاق المطلق
عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص
الفرد وانه لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم يقحم في معنى اللفظ وانما يريدها من الخارج وانه قد
ينتهي لغلبة المذكورة الى حد النقل فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة فيه بخصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز فيه
فنقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة نظير
المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ويترجح بكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول بان
الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة باصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور وقد عرفت فساده مما قررناه في محله اذ ذلك
تما يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظ الاطلاق
واما اذا كان من الشهرة راجحا على الحاصل من ظ الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما ذكرنا الظن الحاصل
في درجات المجاز المشهور وغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او على الاعم نظرا الى معارضة ظ
الاطلاق للظهور الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو اندرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر
ان يقال فيه بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عد كون الشهرة قرينة لحمل اللفظ على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة
الشهرة لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يصح اذا تكافأ الظنان واما اذا ترجح ظن الشهرة لقوته فلا محيص عن الاخذ بمقتضاه والحاصل انه
بعد قيام الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن
جملتها الشهرة بل هي من اقوى الامور الباعثة على الظن فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان
مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي وضع اللفظ بازائه
فلا ثمرة لغلبة الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للجميع غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا
في الغالب في ضمن مصاديقه الشايعة دون غيرها وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول اللفظ لغير الشايع اذا فرض تحققه فيه الا
ترى ان غلبة اطلاق الماء على المياه الموجودة عندنا او الموجودة في زمان الشارع لا يقضي بانصراف اطلاقه عندنا وفي كلام الشارع اليه وكذا الحال
في ساير المفاهيم بالنسبة الى غلبة اطلاقها على الافراد الموجودة المتداولة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية ذلك الوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه
الا المفهوم العام ولذا لا نقول بانصراف الاطلاق الى الشايع في مثل ذلك قطعا فندرة وجود بعض الافراد وعدمه لا يقضي بانصراف الاطلاق عنه لو فرض
حصوله في المقام على خلاف المتعارف فيندرج في الاطلاق قطعا الا ترى انه لو قال المولى لعبده استقني الماء فاتاه بماء السيل من طين الارض مثلا
كان ممتثلا قطعا فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الاطلاق الى الغالب اصلا قلت انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية
في المقام اصلا حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصور المذكورة بل نقول بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا
تستلزم التجوز وتوضيح ذلك ان الخصوصية قد تقحم في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه وقد لا تقحم فيه ولكن يراد الخصوصية من
الخارج ويلحظ في الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه لانه الموجود على سبيل
الاتفاق او لغلبة وجوده فلا تكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل الا باعتبارها جزءا للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من القرائن
القاضية بها فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل او شهرة المجاز وعلى الوجه الثاني
لا تجوز فيه اذ لا يراد من نفس اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول الامر اراده الخصوصيه
ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقضي بالانصراف فتقوم تلك الغلبة مقام سائر القرائن الخاصة القائمة عليه قبل
حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما مر والوجه الثالث لا تجوز فيه ايضا ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة

في اطلاق اللفظ من وجوه ولذا يكون مجرد ذلك القدر قاضيا بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظ للمتأمل ويورد انصراف
الى الشايع هو القسم الثاني ما لم يتحقق النقل واما القسم الاول فهو وسط في المجاز لتم قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق
اليه كما بيناه وقد يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال فيها ما ذكرنا حسب ما يقتضيه المقام ثم انها اذا دار الامر في المعرف
بين كونه للعهد او الجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما عرفت الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة
غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ التعليل ظ في ارادة العموم وان لم يكن هناك معهود
انصرف الى الجنس والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا قلت
جاءني الانسان واكرمت الرجل وكذا الحال فيما اذا نذر اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم
ومن ذلك قضية المقام بحسب ما قررناه في ارجاع المفرد المحلى الى العموم من جهة الحكم بان يجعل المعنى الجنسي مرآة لملاحظة الافراد المندرجة تحته
ويحكم عليه من حيث اتحاده بها فيراد به استغراق الافراد الشائع حسب ما قرر كما في احل الله البيع واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ
ونحوها قال الشهيد ره لو حمل على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه من فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء
فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وقد
يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف لاطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما
كالسابق ولو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به لان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت اما ما ذكره من تقديم العهد
على الجنس فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرناه وكانه اشار بتعليله الثاني اليه واما تعليله الاول فهو ان تم فلا يفيد انصراف اللفظ
والحمل عليه بل غاية ما يفيده تطبيقه ثم بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين وتعلق التكليف بغيره بعينه
مبني على احتمال كونه للعموم ومجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزائد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود
دون غيره ولا باس بذكره في المقام لموافقته للاول في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل بانه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكاليف في غير المعهود
بعكس العهد بازيد منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يتمسك في موضع اصالة البراءة باصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني انما
الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت خبير بانه لا يعقل فرق بين الوجهين فيما
ذكره بل ما اورده على الاول وارد بعينه على الثاني بعينه لوضوح عدم دلالة الاصل المذكور على استعمال اللفظ في خصوص العهد كيف ولو دل عليه
الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايضا من غير فرق بينهما في ذلك اصلا فيكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشتركا بينهما
ثم انه اورد عليه بانه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما وفيه ان المعهود ايضا مندرج
في المراد لكونه من احاد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه او لحصول المطلوب به ومطلوبية غيره
مع احد الوجهين غير معلومة فهي ايضا مدفوعة بالاصل ويوضح الحال في ذلك ما لو تعلق الاثبات بالمعهود فان الحكم بوجوب اتيانه بفرد غيره
مما لا دليل عليه اذ لا يفيد وجوبه الا مجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف لاصالة عدمه وخصوصية المعهود لا يثبت التكليف بها فان الاصل
ايضا عدمه فالحق ان بقاء التكليف ثابت في المقام ويقين الاشتغال حاصل باداء المعهود دون غيره فيتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف
بغيره ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان مقصد الشهيد من التمسك باصالة البراءة هو قضاء الاصل
في الجملة فيما اذا تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار اذا انتفى المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل
في مقابلة حمله على المعهود والا فلا يبين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا قال لا يجب عليك اكرام المسكين او يباح للعلماء الدرهم لا معنى
لدفع العموم باصل البراءة نعم لو تمسك باصالة عدم ارادة غيره في دفع الزائد حيث ان ارادة المتكلم ثبوت الحكم للمعهود متيقنا من اللفظ مدلول
له فانه اما ان يكون هو المراد او يكون مندرجا في المراد واما ارادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في موارد التكليف
وغيره الا ان التمسك بذلك في بيان مداليل الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد
الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما
هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض حكم به لثبوته على الوجهين ولئن كان قاضيا لحمل المشترك على البعض
كما هو المقصد في المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم ايضا في جميع الموارد بل انما يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته
للبعض دون غيره وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ او يقال ان القدر المستفاد من الالفاظ عند التجرد عن القرائن ارادة الاقل لكونه
مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما يزيد عليه لابتناء ارادته على مجرد الاحتمال فلا يكون مدلولا عند الاطلاق الا ما ذكرناه وقوله
ومن فروعها ما لو حلف انه اراد به انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب ولذا يحنث بشرب بعض المياه ولو اريد به العموم
لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحنث الا على ترك الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي وكون
قد نذر ترك مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجة في العام كما لو قال كل
اثنان ابيض فيكون ذلك نذرا لترك شرب كل واحد من المياه فيكون متعلقه شيئا واحدا وهو ترك الكل والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية

ان الشهيد في التمهيد [illegible] كون اللام للعهد [illegible] بعينه [illegible]

البعد عن المقام بل لتطرق فساد الحمل عليهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي به فيكون سببا للعموم كما في
قولك ما جائني كل واحد من الناس اذ حاجة الى بعضهم اما اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدات كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا بالعالم الخصوص
عالما عالما بان يجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظة الافراد المنحصر بحيث فلا يكون مفاده الا عموم السلب على هذا فيكون مفاد العبارة في المقام
الحلف على عدم شرب حاد الماء فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا نذر ان لا يتزوج الثيبات فانه يحنث بتزويج واحد منها على التحقيق او ثبت بينا
على القول الآخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعفهما بالنسبة الى المقام ثم لا يخفى انه لم يتعرض في المثال
لحمله في العبارة نصوصا على الجنس مع ان الحمل عليه اظهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس اوضح من غيره بعد انتفاء معهود خاص يحمل
عليه كما في المقام وحمله على المتعارف بين الناس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف فان سلم الشيوع في المقام في طلاق الماء
لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس في المقام يرجع الى العموم على الوجه الثالث حسبما يأتي بيانه ثم فيتحقق الحنث بشرب البعض نظرا له
ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء اصالة البراءة عن الزائد بحمله على العهد ليس جاريا في جميع الموارد ولا يريد ان الاحتجاج بها على
ذلك كما قابل بما اراده به قضاء الاصل به في الجملة كما عرفت الحال فيه في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور
لكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ترك شرب شيء من المياه فان ايراد عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب
البعض عند ارادة العهد يخالف الاصل البراءة ليس على ما ينبغي وما ذكر في توجيه قضاء اصالة البراءة بحمله على العهد من انه لو
حمل على العهد المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فينحل اليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال
اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انه محكوم بعض من المياه فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده فكيف يصح بذلك
كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف لا بعد قيام الدلالة فالحكم بارتفاع التكليف
بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير متجه بل قضية الاصل خلافه ثم انه لا يخفى تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلف كالطيران
في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانتفاء النذر على الوجه المذكور غير متجه فهو اقوى دليل على عدم ارادة العموم في المثال على الوجه المذكور
واصالة حمل فعل المسلم على الصحة تقتضي عدم قصد ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر ولو صح التمسك به هنا وما ذكره في الفرع الثاني انه اذا
حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هنا معهودا في اكل البطيخ بحسب المقدار ومعهود بحسب الجنس منه من الهندي وغيره
فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول فان كان
هناك جنس خاص معهود حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يكن يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثانية
وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في الثاني
الشائع اذ لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم ارتباط
احد المعهودين بالآخر وحصول الحنث بالهندي وغيره مبني على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسبما ذكر في الماء وان لم يحصل
الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثباتا ونفيا انما هي في جنس البطيخ حسبما ذكرنا ثم ان ما قرره الشهيد من انه لم يحنث
لا يكون الاخضر معهودا عند المخاطب غير متجه فان حمل البطيخ على غير الاخضر ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل حمل الاطلاق على الشائع
من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسبما مر تفصيل القول فيه فالقول فالحق حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام
من جهة ورود النفي عليه الا انه يحمل على الشائع في الاطلاق اعني غير الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشائع عنده في الاطلاق
وان كان الشائع في الاطلاق عنده القسمان كما هو المتعارف في بعض البلاد ان شمول النوعين وكذا الحال في الفرع الثالث بل ربما يجعل الجوز
من قبيل المشترك اللفظي فلا ربط له بالمقام واعلم ان من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي والاختلاف ظاهر بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة
تخصه كما هو المعروف انها تفيد العموم اذا كانت اسما لا وصفا وهي تختلف في وضوح الدلالة وعدمه فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او ما
زيد عليها من الزوائد نحو ما من رجل في الدار او كانت النكرة مثل لفظ احد وديار مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها
ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر الشهيد ره في التمهيد ان الكائنة بعد ليس وما ولا
المشبهتين بها ظاهرة فيه والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لا اولى بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف
الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان وما رجل عندي بل رجلان وما عندي رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بخصوصية الاول وظهور الثاني انما هي
في الدلالة على العمومية مطلقا واما الدلالة على العموم بالنسبة الى نفي المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة
في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم
حسبما مرت الاشارة اليه فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان الفرق في قولك ليس عندك رجل ظاهرا في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين
في رجل الوحدة البدلية المقابلة للتثنية والجمع ولذا ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة اليه واما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا
فرق بينه وبين لا رجل اذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسبما عرفت ولهذا الاحتمال تام في الجمع اذ الافراد لا يصح ان
يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد ولذا لا يجوزون ان يقابله بنفيها لستة او التسعة مثلا وان امكن ان ينفي الجميع فان ذلك من الانواع ونحو

ولا يخفى بالتنوين

المقابلة

ولا يلحظ بالتنوين فيه الاشارة لهما فان قلت نحن نحتمل ان يكون قد اطلق رجلا لا على فرد معين وحكم بنفسها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا
في العموم قلت ان الكلام في الخصوصية من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما مر ولا ريب ان قضية ما ذكرنا
هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل واما احتمال الحمل على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في لا رجال ايضا بان يكون المطلق رجالا
مخصوصين وايراد النفي عليهم بان يعد ذلك بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قوله ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه
مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرائن ولا ينافي ذلك الخصوصية الملحوظة في المقام فتم وينقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي
ليس وما شابههما في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن [illegible] انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني والزمخشري
انها ليست للعموم ولا نصا ولا ظاهرا وعن [illegible] في المغني ان ما من رجل ولا رجل في الدار ولا رجل قائما جواب لسؤال مطابق له في الجواب العموم منطوق به
او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل هل رجل في الدار [illegible] السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس وفي الثاني عن الواحد
فجاء نافيا له ومن ثم امتنع المخالفة في الاولين وصح في الثاني [illegible] بل رجلان ثم ذكر ان هذا التحقيق مذهب النحاة ويحكى عن ارباب الاصول
الاطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظ كلامه اطباق النحاة عليه حيث سنده اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظ ما يستفاد من كلام ائمة
استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الآحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الثاني من
جهة كونه لنفي خصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظ ما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع وقد اختاره جماعة من المتأخرين
[illegible] فالوضع للعموم اما الهيئة التركيبية او خصوص النكرة المفيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية
وهذا هو الظ عندي وقد احتجوا على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد عاصيا [illegible]
العقلاء ثانيها ان كلمة لا اله الا الله [illegible] للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تعم وهو [illegible] اجماعا رابعها ان اهل اللسان
[illegible] كلت شيئا قالوا انك كلت كذا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق
الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر بحملها على العموم ولولا دلالتها عليه لما صح ذلك [illegible]
ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم بخصوصه كما هو مختار المعظم سابعها ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع ولا [illegible]
اجماعا ولا ثبوته لفرد بخصوصه والا لكان معلوما فهو انما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فينبغي ان يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولا تناقض
بين الجزئيتين [illegible] وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون
بنفي جميع الافراد حسبما هو المختار من غير حاجة الى [illegible] ذلك لحصول الافادة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض [illegible] والوضع له بالخصوص فمن فرض وقوع
الاحتجاج بذلك في كلام كالعلامة في النهاية فالظ منه قوله بما اخترناه بل ليس القدر المسلم من سائر الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة ولا ينافي
ما ذكرنا وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر مستندا الى نفس اللفظ
ليكون دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الافراد حسبما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر
ان يكون من جهة اللفظ [illegible] الاحتمال لا يكفي في [illegible] قضية الاصل [illegible] الى قضاء الدليل باستناده الى الوضع واستفادة
المعنى من نفس اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هنا انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى المعنى والآخر الانتقال منه
الى العموم وليس هنا الا انتقال واحد لشهادة [illegible] الوجدان وايضا لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة فيكون استفادته منها على وجه الانقطاع
وهو واضح الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه ان دعوى كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على اطلاقها غير متجه والتحقيق
كما مر الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في المقام ما يمكن استناد التبادر الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه مع قطع النظر
عن الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال نفس اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ
على حصول الوضع له بل لا حاجة الى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه وما ذكر مؤيدا لاستناد التبادر الى نفس اللفظ بين الاندفاع اما الاول
فبظهور منع عدم تعدد الانتقال في المقام بل الظ تعدد دفعات [illegible] الا من قولك ليس عندك رجل نفي فرد ما وقضية ذلك نفي جميع الافراد فهي
لازم بين لذلك لغاية الاتصال بين الامرين يتراءى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد التامل الصحيح في مدلول
اللفظ لظهور تعدد المدلولين حسبما ذكرنا واما الثاني فلوضوح ان نفي الماهية انما يراد به نفيها من حيث الوجود وظ ان نفي وجود الماهية مط انما يكون
بنفي جميع افرادها فاذا ثبت وجود واحد منها كان اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا
يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة الاستثناء المخالف للظ فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون اللازم له قلت
ان كان النفي اللازم مرادا من بيان المستثنى منه فالحال على ما ذكروا وان كان ذلك مقصودا فالمدلول اللفظ حاصلا بحصوله منضما الى مدلول اللفظ
بيانا للخصوصية في ذلك المدلول ملحوظا في اطلاق اللفظ بملاحظة تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا مانع
ان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة اللازمة له [illegible] نفي جميع الآحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول اللفظ
وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق
وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يرد على [illegible] والرابع والخامس فان اقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم

المدعى

[illegible]

لا خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى السادس ثم ان اريد به دعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند الاطلاق ثم ولا ينافي ما قررناه
وان اريد دعوى الاتفاق على وضعه له فممنوع ثم ان الظاهر مما حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي التثنية والجمع
ولذا قالوا يجوز ان ليس عندك رجل بل رجلان فانه قاض بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد ومرجع ذلك الى اختلاف معنى النكرة فان المراد
بالنكرة ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادته العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا به ايضا وان اريد
بها العدد المقابل بالتثنية والجمع فمنعوا من دلالتها على العموم بمعنى العموم المذكور واما دلالته على العموم بالنسبة الى الاحاد عن نفي جميع الوحدات العددية للواحد
على نحو افادة النكرة بمعناه الاخر لجميع الوحدات المندرجة فيها فالظاهر انهم يقولون به ولذا لا يجوزون ليس عندك رجل بل زيد فليس خلافهم في المقام
من جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وهي على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فتفيد نفي جميع
مصاديقها الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم ح في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات
العرفية كون المتبادر من النكرة بعد دخول ليس وشبهها ايضا هو الواحد المطلق ولذا المتبادر ظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه
الاحتمال المذكور دون الاولين وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك ما ادعوا ظهورها في الواحد العددي ولذا وردوا انها بين الوجهين فينبغي دلالتها
على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي والفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه نعم لو ذكر بعده التصاعد المذكور دل على ارادة الواحد
العددي والظاهر انه لا يجوز في النكرة ح وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين عند الاطلاق الى الاول وتمامه ان اشرت م
الكلام فيه هذا ولتتميم الكلام في المرام نذكر امورا احدها انه تختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكاشفة
بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار وما كانت النكرة مثل لفظ احد وديار واحد اذا كان اسما
اسما لا وصفا لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء
والدهن والذهب ونحوها وقد نبه عليه الشهيد ره في التمهيد والكاشفة بعدها وما ولا المشابهتين بها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين
القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني اذ لا يقال لا رجل عندك بل رجلان او ما من رجل عندك بل رجلان بخلاف
ليس عندك رجل بل رجلان او رجال والتحقيق بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم واما الدلالة على العموم
بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد
به الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر ليثبت على ما نص عليه بعضهم فيتم ح دلالتها على العموم اصلا وظهورها
في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل ذلك بان الاحتمال المذكور لبعيد الوجود في النكرة في المقام
وربما يشكون في قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال ههنا قاض بالاختلاف
في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجه اياه عن النصوصية في الجملة هذا والحق تعقيبهم بالاول النكرة الواقعة بعد لم ولن وهو غير متجه لقيام
ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يقال لم يجئني رجل بل رجلان ومثل الواقع بعدها النافية للفعل نحو ما جاءني رجل بل
رجلان ويقوم فيها الاحتمال الاخير ايضا فالاظهر الحاقه بالجميع في العموم المطلق بالظاهر ثانيها انه يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة
على العموم بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا تختلف في وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد
النفي وما بمعناه نحو لا تضرب احدا ولا تقتل ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشترك القليل والكثير في الاسم نحو لا تعط زيدا شيئا واما
نحو قولك لا تضرب رجلا فيعود ونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه يفيد العموم
بالنسبة الى معناه حسبما مر ويحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الابهامية فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من
النكرة حينئذ ثم انه يجري ما ذكرناه في النكرة المعقبة للنهي وغيره يجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شتمك وشتم اباك درهما ولا تعط
رجلا اهانك درهما ثالثها ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام تفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا فيفيد
السؤال عن جميع احاد الرجال انه وقع الاكرام عليه لكن على سبيل البدلية فالمسؤول عنه اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع
السؤال عن الماء القليل انه هل ينجسه شيء لو لا افاد عدم تنجيس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون لا جوابا بالنسبة الى كل
منها ليطابق السؤال ويمكن ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المفيدة في سياق النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا
ينجسه ما سئلت عنه اشتهر في الوجه الاول ممن رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم فحكى الشهيد ره في التمهيد
عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح الجويني في البرهان وتابعه الابناري في شرحه واقتضاه كلام الآمدي والمختار عند الحرز عدم افادته العموم
نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله بقوله افاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للوصي ان ولدت ذكرا فاعطه الالف وان ولدت انثى
فاعطها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احد منهما اولى من الاخر فيكون عاما وقيل انه على العموم
تعطي كل واحد من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة اذ المعنى كل من ولدته فله كذا وبعد تشريكان في العين ولا يجب احدهما لانتفاء الاولوية
ويحتمل ع القول بثبوته للواحد ولا يستخرج بالقرعة ويتوقف بتخيير الوصي في الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطى شيء لتعلق الوصية
بولادتها ذكرا واحدا وانثى واحدة لظهور اللفظ في الوحدة مع انتفائها ينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا.

ولا لزوماً اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم يشير بتعليق الحكم الى النكرة الى كون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل فاكرم عمراً افاد ثبوت وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيشير الى العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه او على ما يتعلق به بعنوان جاءك رجل فاكرمه وقوله ان جاءكم فاسق فتثبتوا افاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشير الى العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افادت العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد الاجتزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقها من الرقاب وليس استفادة العموم هنا من جهة وضعه له قطعاً وانما هو من جهة صدق فردها على كل من مصاديق الرقبة ومقتضى الامر الاجتزاء فيرجع الى الاستغراق في ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقه بالنسبة الى الافراد المتساوية اذ لا يزيد ذلك على مجرد الاطلاق وانما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون ذلك مدلولاً التزامياً ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من الفرد الجامع بين الافراد الشائعة حسب ما مرت الاشارة اليه فما ذكره الآمدي من ان النكرة ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا يعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عمت عند الاكثر بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرناه فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له وما احتج عليه به من الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه واقصى الامر فيه ما ذكرناه وفي معنى الامر ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في ظهارها عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد الى ذلك ليكون الاطلاق والاصل المذكور معاً قاضيين بالاجتزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في الدلالة عليه حسب ما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزائد امر آخر واما اصالة عدم التقييد فهو عين مفاد الحمل على الاطلاق وليس امراً ينضم اليه الظ فما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظ منها واما اذا اريد به المعينة في الواقع المبهمة عند المخاطب كما في الآية الشريفة على حسب فهم الجمهور فلا يرجع الى العموم اصلاً ويكون مجملاً الا انه خلاف الظ من اطلاق النكرة فهي اما مجاز فيها او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد اشرنا الى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان معنى النكرة سادسها ان النكرة في مقام الاثبات فان كان في مقام نقل فعل منه او عليه في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل او يجيء رجل وضربته بعصا او اكرمته يوماً فلا عموم فيه قطعاً وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير دلالة على الخصوصية المعينة اصلاً لا ابتداءً ولا التزاماً وان كان في مقام اثبات حكم له فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئاً او كلفتكم بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بياناً لثبوت الحكم لفرد ما عن فرد ما فيفيد بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف الى العموم من جهة قضاء الحكمة به على ما مرت الاشارة اليه في المفرد المعرف وقد يكون المراد بالنكرة هو مطلق الطبيعة المهملة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو اسد على ... ثبوت الحكم للطبيعة لافرادها المتحدة بها كما في قولك رجل ... وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظ منها الا ان قرينة المقام حسب ما ذكرنا قاضية بالحمل عليه ومن ذلك ما اذا وردت في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات الحكم لفرد ما منه على ما هو الظ من النكرة ولا للطبيعة المتشابهة في بعض افرادها كما في الآية الشريفة فيعم الظهور لجميع افرادها الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة الواقعة في مقام الامتنان يفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوت فرد ما له كما في قولك قد اعطاك سمعاً وبصراً واتاك قوة وعلماً وفضلاً ونحو ذلك فلا دلالة فيه على العموم قطعاً وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد كما في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد الفواكه والنخل والرمان في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيه فالتنوين فيهما بحسب المقام للتمكن لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده لحصول الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيهما فما ذكره في الوافية كما ترى وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهوراً فانه لا يفيد الا ثبوت الطهورية لما نزله عليهم من غير ان يفيد نزول جميع الماء عليهم اصلاً وهو ظ فما ذكر فيهما من الاثر كما ترى سابعها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية والمنهي عنها هل يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت والمنهي عنها نحو لا تضرب فيكون لما المنفية والمنهي عنها كالنكرة الواقعة في سياق النفي او النهي وجهان فالمحكي عن ظ العضدي انه كذلك فيفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه ونحن نقول ان المناط المدعى متحد الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلاً على الوضع نظير ما مر في النكرة المحضة فان اريد بذلك اقتضاء الاطلاق له فمتجه وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق ثانيهما ان الفعل نكرة باتفاق النحاة فيجري فيه حكمها ولذا يوصف به النكرة دون المعرفة واورد على الاول بان نجم الائمة منع من كون الافعال نكرات محتجاً بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركباً من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف بهما الحروف فلا يصح اتصاف الملفق منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافها بملاحظة معناه التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث ان اصطلاح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها التام من قبيل تنكير المصادر الغير المنونة وليس كتنكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فرداً ما حسب ما مرت الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على

العموم

بيان وقوع م

قد سقط من هنا شيء

عليه بوجوه احدها ان المناط ... فانه بحسب ذلك ... من المناط في النكرة المحضة

وجميعها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي والنهي وعلى التثنية بان ذلك لمناسبتها لها من حيث تركبها وتأويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه
كذا م الا انه يرد على ما حكي عن نجم الائمة وغيره انه ان اريد بذلك عدم اندراجها تحت النكرة المصطلحة فمم ولا يجدي في المقام وان اريد عدم افادتها مفاد
النكرة فغير مجد اذ لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها فان الجملة ان مفاد الفعل حكم والاحكام من النكرات لان الحكم لشيء اخر على مجهول بكونه
مجهولا عند السامع والا لغي الكلام وخرج عن الافادة كما في الواضحات نحو السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست
عبارة عن كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها الى متعين في الذهن والخارج [illegible] سلمنا كون المحكوم عليه مجهولا نكرة لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون نفس الخبر والصيغة نكرة اذ المجهول انما هو ما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتسابه
المجيء الى زيد لا مفهوم المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم لم يجز ان يقول زيد القائم وانا زيد فكان التعريف في المقام قاضيا بعدم فائدة
التنبيه فكان كقولك السماء فوقنا وليس كذلك ضرورة وبذلك يحصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه وكيف كان فالمختار عندنا افادته العموم
على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ
موضوعا بازائه حسبما مر تفصيل القول فيه في مبحث النهي ويجري الكلام المقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو ان كانت فانت طالق
وظاهر اللفظ دوران الجزاء مدار مطلق حصول ماهية الشرط [illegible] الى العموم البدلي وظاهر التعليق على الطبيعة دوران الحكم على مجرد ذلك من
غير اعتبار شيء من الخصوصيات [illegible] كثيرة [illegible] الى الشائع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع
الواقع في سياقه كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالخصوصية والظهور به لا يختلف في المقامين فلا رجال في
الدار وما من رجال ينفي العموم وليس في الدار رجال وما في البيت رجال ظاهر فيه وعندك في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارات في فهم العرف
الان ما يزيد فيه من المبالغة في العموم الخالي عنه نعم هنا كلام في افادته النفي من الاحاد كالمفرد وانه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد نص بعضهم بان
رجال نص في عموم افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى بسلخ معنى الجمعية قلت دعوى ظهوره في نفي الوحدان لا يخ
في العبارة غلط من خفاء كيف ولو كان الا غلبية لكان قوله ليس لي على زيد دراهم اقرارا بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين وليس كذلك قطعا وكذا لو نذر
ان لا يستقرض من زيد دراهم لم يحنث باستقراض درهم او درهمين وبالجملة ان الجمع اسم للوحدات الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن
ان يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى الثاني لا يفيد الا نفي مراتب الجمع ونفي الاول يستلزم نفي الثاني بخلاف
العكس فالقدر المحقق من الاول هو الثاني ويتوقف ارادة الاخير على قيام القرينة عليه ودعوى ظهوره فيه مع الاطلاق غير متجه ولذا
يصح ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال وكذا الحال في اسماء العدد الواقعة في سياق
النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدات المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوته لبعضه ويجري ما ذكرناه في الواقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبيدا
ولا تأكل رغيفا والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد او الاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على نياط النفي على الوحدات ولو وقع الجمع المعرف في سياق
عدم النفي فالظ منه عموم السلب كما في قولك ما جائني العلماء وما اكرمت الفساق وما اهنت العلماء فانه ظ في نفي المجيء عن احد من العلماء اليه وعدم اكرام احد من
الفساق وعدم اهانة احد من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم كما في قولك ما جائني كل عالم وكيف
يكون ظاهرا في عموم السلب قلت انما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال فيرجع النفي اليه ويكون سلبا للعموم وليس من
ذلك العموم في الجمع حسبما مر بيانه بل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه ويكون الحكم متعلقا بجميع تلك الوحدات فهو شامل لجميع الوحدات
المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول ماخوذا فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابا او سلبا فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي
السلب الى سالبة كلية فلو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا
بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج واحدة او اثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو
الظ منه اعني الاستغراق واما اذا اريد به الجنس ففيه وجهان من ارادة الجنس المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن ارادة جنس الجمع
فيفيد عمومه بالنسبة الى المجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين فكذا النهي فعند عدم القرينة الكلام فيه محتمل ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق
الايجاب او السلب ولو وقع في سياقهما الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرم زيدا فانه اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقا بهم واما اذا كان
متعلقا بهم فهو ظ في افادة اناطة الحكم في كل منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصود
اناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظ الاطلاق حسبما هو المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر او الايجاب ففي افادته
العموم خلاف نسب الى المص يعني قول اكثر العلماء ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وهذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه
بعد المخالف المذكور اذ لم ينقل فيه خلاف بعد من نسب الخلاف اليه مع انه لا خلاف فيه من جهة [illegible] العموم بل لا يبعد قضاء
ضرورة اللغة بخلافه انما الخلاف المذكور في انصرافه الى العموم من جهة [illegible] الى الشيخ [illegible] الى ابي علي الجبائي [illegible] خلاف ضعيف
فلا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما ستقرره [illegible] وكيف كان فالمختار [illegible] انصرافه الى العموم [illegible] في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما
ستقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات بعد الرجوع الى العرف ليس الا الوحدات المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع
وليس مفاد التنوين فيه الا التمكن [illegible] كما هو الحال في المفرد ولا يبعد [illegible] على عدد خاص [illegible] محصور [illegible] من الجمع فالمعنى

المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فالدلالة في تقابله على خصوص المرتبة العليا ولا قرينة فان تعينها للاقرار عليها والا لانسياق ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق ومن المعلوم عدمه ودعوى قضاء الحكمة بموضوعه الا في بعض موارد خاصة ولا ربط له بمحل البحث في المسئلة وتوضيح القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في مورد الاخراج فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كاكل وارباح مناجر ونحو ذلك وغيرهما من سائر الاخبار كجائني رجال او يقع متعلقا للامر او يقع بالشرط المعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فهيهنا صور احدها ان يقع متعلقا للاخبار سواء كان ركنا في الاسناد نحو جائني رجال وكان من متعلقات المخبر به كدفعت اليه دراهم فالقدر المستفاد منه وقوع اقل الجمع ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك اذ العام لا دلالة فيه على الخاص واما افادة الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به فهذا يفيد تعدده بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو جهة عدم تعين الفرد الذي تعلق الاخبار به وهنا من جهتين احدهما ذلك وثانيهما ان الجمع بين الثلثة وما فوقها الحاصل بشترك الجميع لكون الجمع موضوعا لافادة القدر المشترك بينها فلا يتعين شيء من مراتبه حيث كان اقلها الثلثة يدل على حصوله قطعا ويكون الملاقة الى ما يزيد عليها في مقام الاحتمال ولبس ذلك من جهة اجمال اللفظ وتردده بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني مثلا اذ لا فات نفس المعنى غير متعين هنالك من جهة كونه معنا مشتركا على الجميع ولا اما الا بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك لغير غير معين لصدقه على مرتبة متعينة بل يصدق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من ذلك

الى هنا جف القلم قوله في جملة مباحث التخصيص التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه التخصيص المتعلق بغير العام في نحو قولك عشرة الا ثلثة وكلت النمرة الا نصفه ويخرج عنه ايضا التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء الى يوم الجمعة او في يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصا له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد فهو حاصل في المثال المفروض فهو يفيد بحسب الظاهر الاطلاق القاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه ايضا اطلاق العام على بعض افراده لا على جهة تخصيص كما اذا قلت رايت كل رجل وقد رايت زيدا انزلته منزلة الجميع وفيه تنزيلا ما اذا كان التخصيص قرينة على اطلاق العام على بعض مدلوله وما اذا كان مخرجا لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به واذا استعمل العام فيما وضع له من العموم وحينئذ قد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ويعم ما يتم باخراج بعض ما يتناوله الخطاب في ذلك كالتخصيص المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في اكلت السمكة الا راسها ثم ان المخصص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا والصلة وان كانت في معنى الصفة الا انها ليست مخصصة للموصول فان ذلك العموم ثابت في الموصول الا بها فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف واما القيود المتعلقة بالصلة فهل يعد تخصيصا وجهان من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصصا لبعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل هو مخصصة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل ويندرج في الصفة سائر القيود المنضمة الى اللفظ مما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمنفصل ما لا يستقل بنفسه وبالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص بالمنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا قوله اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو كلام لا يتم في المقام نعم التخصيص لو وقع على كل من الوجوه المتقدمة والظاهر ان المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المصطلح دون ما يرد على الكل من جهة شموله لاجزائه او اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد اتحاد المناط في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص الافراد المندرجة تحته والانواع المندرجة فيه وحصول التخصيص الاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم ذلك على الوجه الاخر اولا ثم انه اما ان يلحظ الاكثر بالنسبة الى ما هو الموجود من افراد العام وان كان غير الموجود اضعافا او يلحظ بالنسبة الى الافراد والانواع مطلقا مع بقاء اغلب الافراد او الانواع الموجودة وعدمه ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشرنا اليه ثم انهم في المسئلة على اقوال عديدة اشار المصنف الى جملة منها ومنها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه الحاجبي فقد فصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل فيما يكون بين ما يكون استثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وما يكون بغيرها من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام محصورا في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او بغير مثلا فجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العام والاظهر عندي دوران الامر في الجواز والمنع مدار الاستنكار وعدم الاستقباح العرفي فيجوز التخصيص على حسبه ومع الاستقباح يمتنع منه وذلك مما يختلف حسبه باختلاف المقامات لما على الحواف مع عدم الاستقباح انه ان كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوز في العام فظاهر وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق المعهودة ولو سلم اعتبار ذلك في المجوزات الخصوصية فالقول بكون المراد بالعام والخاص المنطقي دون الاصولي موهون بما سيجيء بيانه ان تم مضافا الى انه يمكن ان يقول على الاول المشابهة في المقام بين الباقي والكل اذا كان مغايرا للكل كما في قولك نحو كل ما في البلد وقد فيه الاعم من الاشياء وقد اخذت واحدا منها يعادل في القيمة جميع الباقي ويزيد عليه وقولك اكلت كل رمانة في البستان الا ما كان فاسدا ولم يكن الصحيح منه الا اقله فقد يكون ذلك من جهة افادة المبالغة في دعوى

وانكانت الملاقاة

تمام

في المتصل وبين

المخصوص فيما ان يعمل والحاصل ان ... العام والخاص ... جملة ... بعض الحاصل

فى دفع ... ما هنا وكون الباقى كالعدم كقول المضيف كلت كل ما فى الخوان وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة وعلى المنع منه مع الاستهجان
التخصيص مما يجرى فى لفظ العام ان تصرف فى مدلوله على وجه يقضى بالتصرف فى اللفظ وكلا الامرين يتوقف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استهجان
ذلك عرفا ولو قيل بعدم توقفه عليه فى الوجه الاخير فلا ريب فى قضاء منعه منه بعد الجواز والقبح العرفى كاشف عن حصول المنع فان قلت ان الاستهجان الحاصل
فى المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قوله كلت رمانة ورمانة ورمانة هكذا
ان تكلم عشرا او غيرها فانه ينبغى ان يعبر عنه بقوله كلت عشر رمانات او عشرين وكذا اذا اراد التعبير عن كل رمانتين وثلثا ينبغى ان يعبر عنه بلفظه
الا ان يقول كلت كل رمانة ثم يستثنى عنه الى ان يبقى واحدة او اثنان او ثلثة وما يشبه ذلك ثم لو كان من جهة اللغة لطرد الاستهجان المذكور
وليس كذلك لوضوح استحسانه فى بعض المقامات حسبما اشرنا اليه فذلك شاهد على كون الاستهجان من جهة ركاكة التعبير بخلو العدول اليه من
النكتة الا انه يفيد بلا استحسن مع وجودها فى المقام ولو كان ذلك من اجل المنع اللغوى لم يحسنه مراعاة المقام قلنا الظاهر ان القبح الحاصل فى المقام انما
هو فى اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التراكيب بل من جهة نفس الحالة الافرادية وذلك قاض
بكون الاستعمال بالنسبة اليها سوى الاستهجان المذكور وعدم تجويز العرف للاستهجان كما فى هذا المقام وما ذكر من انه لو كان مستندا الى الوضع
لجرى فى جميع الاستعمالات بان لا يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعانى المجازية صحة وفسادا بحسب اختلاف المقامات لاختلاف
الخصوصيات الملحوظة فى كل مقام وليس مجرد صحة التجوز فى مقام قاضيا باطراده فى سائر المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد فى المجازات الا
ترى انه يصح اطلاق اليد على الانسان فى مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما ولا يصح اطلاقها عليه فى غير تلك المقام وكذا اطلاق الرقبة فى مقام
بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما قرر تفصيل القول فيه فى محله وهذا امر واضح بالنسبة الى المجازات بل يمكن القول به فى الحقائق ايضا اذا استعمل على
زائد على مجرد استعماله فيما وضع له كما هو المفروض فى المقام لو قلنا باستعماله فيه فاذا هو صح بحسب المقام تخصيص العام بالاكثر بملاحظة خصوصية تجوز فلم جاز
استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا نزل الباقى منزلة المعظم او الكل واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزلة فيه مما لو استعمل ولو كان المخرج اضعاف
ما اطلق اللفظ عليه او نزل القليل الحاصل منه منزلة الكثير اما لدعوى شيوع عمه نصف الكل او الجل ولا كتفائه بذلك عن الكل على حد قولك حصل لى
اليوم كل الربح اذا حصلت منه قدرا كافيا الا ان توقع الزيادة عليه فيدور جوازا ومنعا مدار ذلك ليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كذلك معه
ان كان فى بعض المقامات مستحسنا موافقا للبلاغة واردا على وفق مقتضى الحال وفى بعض المقامات على خلافه بل الحال على خلاف ذلك انما
يدور الجواز والمنع مدار ذلك من جهة حصول المصحح فى بعض تلك المقامات دون غيره حسبما بينا نعم لو كان الامر الملحوظ فى كل من تلك المقامات شيئا واحدا
من غير اختلاف فى اعتباره والجهات الملحوظة لحسن فى مقام وقبح فى اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والا لم يختلف
الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك فظهر مما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مراتب تخصيص الاكثر مما لا يجوز
مع قطع النظر عن ضم امر اخر وملاحظة جهة اخرى معه ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف
سائر الامور المنضمة اليه ومن ذلك ما اذا كان المخرج صنفا والباقى صنفا اخر مع انحصار الباقى بحسب المصداق فى الواحد او الاثنين او الثلثة ونحوها
وهو فى التوصيف والشرط ونحوهما مما لا ينبغى الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقة [illegible] فى قولك اكرم كل عالم هاشمى او كلت كل
رمانة صحيحة فى البستان واهن كل فاسق [illegible] اذ لا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان الباقى اقل وسيجىء تفصيل القول فى المسئلة الاتية
انشاء الله نعم وهو اختيار المرتضى ره وقد عزاه الشهيد الى الاستناد الى اكثر اصحابنا قال وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف فى ذلك عن ابن الجنيد وهو قول
العلامة ره وظاهره انتفاء الخلاف فى ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف فى ذلك الى العامة فقوله ره لنا القطع بقبح قول القائل [illegible] هذا اصل الوجوه
التى يحتج بها على القول المذكور وانت خبير بان ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق كما هو المدعى غاية الامر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح
كما فى الامثلة المذكورة سيما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لحصول الاستقباح مع انفصال المخصص لا يستلزم المنع مع اتصاله
وعدم ظهور استقباحه كما فى قولك كلت كل رمانة الا ما صار فى البستان وفيه الاف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من يدخل
دارى من اصدقائى فاكرمه ولم يكن الداخلون من اصدقائك سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا الى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل
على سبيل الاطلاق بل غاية الامر ان يفيد المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور يرتفع بها القبح واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام
فيه مما قررنا فلا قبح ولا منع وقد يمنع فى المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده ثانيها
ان معانى الالفاظ حقائقها ومجازاتها توقيفية لا بد فى ثبوتها من توقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من تتبع النقلة والرجوع
الى الاستعمالات المجازية فيقتصر فيها على القدر الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن فى التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال
بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا يجوز التخطى اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعماله
على الوجه المذكور لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول حتى يطرح الرواية المشتملة عليه او يحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ
فى انظار ارباب الاصول غاية الامر ان لا يصح الحكم بالحمل عليه وللمثبتين ثمرة يعتد بها فى المقام ثالثها ان التخصيص استعمال العام فى غير ما
وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة ولا علاقة مصححة فى المقام سوى علاقة المشابهة وهى غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر حسبما تأتى الاشارة اليه
فى كلام المصنف ويضعف المنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهى العلاقة الجارية

غلطا خارجيا عن قانون اللغة كما هو الحال فى نظائره من الاغلاط اذ لا يبر[؟] القاضى بالمنع من الاستعمال

العام والخاص في العام وغيره

في تخصيص العموم ثانياً بناء على القول بجوازه فيها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص الا انه لما دار الامر هنا بعد الاستيعاب لم يطرد في جميع الصور وحسب ما نأوّله
والقول بكون علاقة الخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه مع ان ملاحظة الاستعمال الآت
كما يقضي بجواز استعمال العام المنطقي في الخاص كذا يقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل استعمال المطلق
في المقيد وقد عدت علاقة اخرى فيختص علاقة العام والخاص بالثاني اذ لا فرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق على
المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص وفيه انه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على كون
التعداد المذكور مبنيا على تكثير الاقسام الا انه لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص من جملة العلائق ايض كاطلاق العام المنطقي
على الخاص وملاحظة الاستعمال كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايض بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع في الاطلاقات قوله واذا خص العام
واريد به الباقي الخ لا يخفى ان ظ العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم خاصة وحسب ما مرّ اذ بعد فرض كون الالفاظ حقيقة في
العموم دون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقدهم هذا النزاع بعد الفراغ من المسألة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم
حقيقة فيه خصوصا لا يخلو في بادي الرأي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني
على كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقدهم هذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم مخصوصا مجازا في غيره فمن
يقول بكون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل
بوضعها للعموم خاصة وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا آخر وجعله عنوانا برأسه لتفرّع كونه حقيقة او مجازا على المختار في تلك
المسألة حسبما ذكر كيف والقائل بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص
الخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص ولذا لم ينسب الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما استند القائل بالتجوز
كونه حقيقة في العموم كما في احتجاج المص وغيره فظ كلامهم عقد هذا النزاع للفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظ العنوان حيث فرضوا البحث
في ان تخصيص العام وارادة الباقي هل يقضي بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ في كلام المص فالاشكال المذكور على حاله ويمكن توجيه
محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام مخصوصا في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي
فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام مخصصا او من مجموع العام والمخصص او بارادة العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي تفصيل
القول فيها فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة فيتجه ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على
احد الوجهين الاخيرين من غير ان ينافي كونه موضوعا للعموم مخصوصا وقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله
هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما على بعض المذاهب النادرة فالامر واضح لا حاجة الى التوجيه كما يتبين الحال من ملاحظة ادلتهم
لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص الباقي حسبما هو ظ عنوان المص الا
ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسألة ولذا اوردوه بذلك كما في كلام المص وغيره وثانيهما ان العموم كيفية عارضة على دلالة
اللفظ فانه يشمل اللفظ جميع مصاديقه الحقيقية وجميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكونه مشتركا ناهيا عن الجميع فملحوظ القائل بكونه حقيقة
عند عروض التخصيص له ان الباقي ايض مصداق حقيقي للفظ فمع ارادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ايض غاية الامر سقوط تلك الكيفية في المقام
وذلك لا يقضي بالتجوز في العام الذي هو معروض للعموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه بعضا من الموضوع له لم يعقل ذهابه
الى كونه حقيقة فيتجه لكن ليس الحال على ذلك عندهم اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت الاشارة اليه وكيف كان فلا
يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة مختصة وان فرض فساده بعد لتم فيه وكان هذا هو ملحوظ بعض
القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الاتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة
الثاني عند غيره ثم ان الاقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء انشاء الله الاشارة اليها والمختار عندنا انه لا تجوز في الباقي في لفظ العام وانما
التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم ان كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان غالب الالفاظ المستعملة ليست بنفسها موضوعة
لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك معنى آخر لما يفيد المعنى الذي يتعلق العموم به فمع تعيّنها يكون العام لفظا والموضوع لافادة عموم لفظا
آخر كما في كل رجل وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام وفي بعضها من ظ المقام او نحو ذلك نعم لا يبعد في بعضها ان يكون العام والمفيد
للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا لخصوص العموم او كون الدال على العموم موضوعا لذلك انما يلزم التجوز
فيه اذا استعمل فيه في غير الشمول وانما مع استعماله فيه كما في عدة من المخصصات فلا مجاز ايض وهنا لا بد من تفصيل لهذا المقام ولتوضيح الكلام في المقام
نرسم امورا لمقدمة الاول نص جماعة منهم بان محصل الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود من وضعها افهام
معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض الظاهر ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تقرير الاوضاع هو اظهار ما في الضمير من المطالب
والحاجات ومن ان ما يتعلق به الاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة انما
تمس الى بيانها من جهة توقف المطالب التركيبية عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني
الافرادية المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد

في العموم

وضع الهيئات العارضة عليها انما بينها التنبيه على حسب ما تقرر في محله فالقصد الاصلي من وضع المفردات هو افهام المعاني التركيبية الحاصلة
من تركيبها العالم باوضاعها وهذا لكنهم علقوا الحكم بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان استفادة المعاني
منها يتوقف على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالة الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله
في النفس فهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع والاشارة
اليه والعلم بالوضع انما يتوقف على تصور المعنى وحصوله قبل الحمل على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا
يتجه لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يقال ان المقصود مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصورها في ذهن السامع من اول
الامر لما عرفت من لزوم الدور ولتوقف حصول تلك المعاني في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها
وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها بواسطة تركيب تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك
اصلا فالقصد ان وضع الالفاظ المفردة ليس لتصور معانيها الافرادية للزوم الدور وانما هو لاجل تصور معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب
قبل تلفظ المتكلم بها وانت خبير بانه لو اريد ذلك فكون الوضع لاجل تصور المعاني التركيبية انما هو على سبيل الاهمال اذ يمكن ان يكون الاجمال
في المركبات على الوجهين من افادة تصور المعنى التركيبي انما هو على سبيل الاهمال اذ يمكن ان يكون الابهام في المركبات على الوجهين من افادة
تصور المعنى المركب من الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالاولى بالتعليل هو
ما ذكرناه وان صح توجيه ما عللوه بما قلناه ثم انك بعد التأمل فيما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين ما ذكروه في المقام ربما اخذوه في
تعريف الوضع من انه تعيين اللفظ او تعيينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية
مبنيا في ذلك بما قررناه هناك وذلك لان المراد بالدلالة هنا هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا
بالتبع من اجل حصول معانيها التركيبية حسبما قررنا او لا وليس المراد به تحصيل تصور تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناع ذلك نظرا الى ما قررناه انما
المراد مجرد احضارها والالتفات اليها من بين المعاني المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة
بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم مما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها
نفي حصول التصديق من وضعها بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ والمقصود فيما ثبتوها ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ
وارادة المعنى يكون تارة بارادة ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادة تصديق يتعلق بالمخاطب تارة لا يكون على الوجه المذكور
بل يكون مقصود المتكلم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القاضية به ويكون ذلك الغير
هو المقصود بالبيان والافادة وح فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الاول او الثاني وجهان والذي يتقوى في النظر كون المستعمل فيه هو الثاني
حسبما قرر تفصيل القول فيه فان الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون
المعاني التي يجعل وسيلة للانتقال اليها من غير ان تكون مقصودة في الاستعمال وارادة بيانها وافادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ
هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك مما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ حقيقة والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة
للانتقال اليه على ما قرر التفصيل فيه في محله الكلام في شيء وهو انه قد يكون المعنى الذي يراد الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة و
يكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون حصول المعنى الموضوع له لبعض
تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيره الا انه ليس مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة
اوضاعها المتعلقة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظة خصوص معناه
الحقيقي لاجل الانتقال الى معناه المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد المعنى
من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من تلك الالفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع المذكورة
ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل وح يكون التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى حقيقيا
مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية من كل من الالفاظ المستعملة لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا
بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر ليجعل ارادة معناه الحقيقي وسيلة اليه بل ذلك المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ
بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على نحو المجاز كما في الصورة الاولى وليس المعنى
المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن اوضاع المفردات حسبما قلناه في الصورة الثانية
فلا تجوز بحال فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي
قررناه توضيح ذلك انه كما يكون الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا اللفظ المجاز هو الدال على المعنى المجازي
بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمحمول عليه هو لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم يكن
اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان ذلك اللفظ وغيره دالا عليه وكان
ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه من معناه

المذكور

على العلم

هذه المقدمة ... ما كانت ثابتة في الاصل

الحقيقي والمجازي نعم لو كان المعنى معنى مجازيا للمركب كانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة
فيه مجازا حسبما قررناه في التمثيل على تامل فيه من بعضهم كما قررناه في محله وبالجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال
اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رايت اسدا يرمي او كون المراد منه بالاصالة غير ما وضع له وان اريد به الموضوع له لاجل التوصل اليه
كما في الكناية في المفرد او عدم كون المقصود بالافادة منه معناه الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي مخصوص بل كان المقصود منه في ضمن
الجملة افادة غير ما وضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير معناه الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا شيء من الوجوه
الثلثة حاصلة في المقام فلا وجه لالتزام التجوز فيه غاية الامر ان القيود الواردة على اللفظ لا يقضي بتجوز فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد
مندرجا في المعنى المراد من المطلق فيكون ذلك قرينة على ارادة خصوص ذلك المعنى منه فيندرج ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في
التقييدات بل الشايع فيها ضم القيد المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظه فيكون اللفظ الدال على المطلق
مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللااشتراط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق له فان اللااشتراط يجامع الف
شرط ح فيكون ذلك المطلق مما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج او القيد الماخوذ معه فالتجوز فيه حسبما قررنا
في اطلاق الكليات على افرادها ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فاقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص
ذلك المقيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه قرينة على الاطلاق المذكور اذ اطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ
في افتقاره الى وجود القرينة الدالة عليه وبدونه لا يحمل المطلق الا على معناه الاطلاقي الماخوذ على وجه اللااشتراط من دون ضم شرط اليه
رابعها ان العموم الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك المطلقات هو معناها المطلوب
الاطلاقية المقيدة بالقيود المنضمة اليها فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب التقييد الوارد عليها كما
عرفت فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ ح فعد الصفة والشرط
ونحوهما من القيود مخصصا للعام انما هو من جهة اخراجه عن معناه الاطلاقي بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب مدلوله بل خص ذلك
بما يفيده القيد المنضم اليه فسمي تخصيصا للعام حيث انه يعم معناه وان لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له بايراد العموم على المطلق ثم اخراج
بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا الى ما انضم اليه من القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل
اذ ادل على اطلاق ما تعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هنالك
خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل وما بمعناه حيث
استعمل في معناه ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان الاطلاق عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه الا
في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان الاطلاق عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه اللااشتراطي من غير ان يقيد
بل لانه المختص على الاطلاق على خصوص المقيد تعين التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناه خامسها ان الالفاظ الدالة على
العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم والشمول ويكون الامر شاملا غيره كما في لفظة كل وما بمعناها ومنها ما يفيد ذلك من جهة
لوروده في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل فاكرمه منه اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام
كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف اذ ليس موضوعا لخصوص العموم كما مرت الاشارة
اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه والجزئيات المندرجة تحته فلذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى
بعض العمومات كالجمع المعرف حيث ان شموله بالنسبة الى الاجزاء حسبما مر بيانه ح فنقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث
انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا بالاطلاق على جميع مصاديقه فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له ح فمفاد التخصيص الوارد عليه
الاطلاق ذلك العام على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقة له فلا تجوز اذن في اللفظ من تلك الجهة انما التجوز هنالك على القول
به بالنسبة الى ما يفيده عموم اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص وح فان كان الدال على العموم موضوعا بازائه
كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يجيء التجوز فيه من تلك الجهة واما ان لم يكن افادة
العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا تجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم ان ذلك لما كان معنى التزاميا
له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر انه
ان يكون النكرة الواقعة هنالك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء
الجميع وذلك ايضا مما لا تجوز فيه كما عرفت واما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فالامر اما ان يكون ذلك مع الاطلاق على جميع الافراد واخراج
المخرج من الحكم فليس ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على ما ورد عليه التخصيص وهو
اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعا
بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فقد تلخص لك هنا منها انه لا تجوز في التخصيص بالمتصل من
الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي في الا انه

الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة فقد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق
الحكم به فيبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد عليه فالمستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة لملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل
في موضوعه وتحصل من ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ العشرة مستعملا في خصوص السبعة على المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة
وكان الاستثناء قرينة عليه كسائر القرائن القائمة على ارادة المعاني المجازية مع عدم انه يتخصص ذلك من المجموع حسبما قررناه في دلالة المجاز
وهو مما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمل في المقام ومما يشير الى ذلك انهم ذكروا ان من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد
يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على الاطلاق فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا تنبه على خروج المستثنى منه تدارك بالاستثناء مع بقاء
محله وح فلا يراد به اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به والبتة فرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المفروض استعماله
في المجموع وقد يجعل الاستثناء في المقام ناقضا لمنع الارادة الاولية وكالة على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا ان الظاهر بعده كما لا يخفى
على المتأمل واما ظهور ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور لوروده على نحو واحد في الجميع وان كان في بعض الصور
مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد بما ذكرنا انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء المجاز التخصيص
المستوعب بالابد من المستثنى منه اذا اورد استثناء اخر على المستثنى يجعل انقص من المستثنى منه كما اذا قال له علي عشرة الا عشرة الا خمسة
او له عندي عشرة الا عشرة الا خمسة اذ لا استغنا بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ان ملاحظة الاستعمالات تأبى عنه جدا بل الظاهر عدم
التأمل في فساده والظاهر ان الوجه فيه هو ما قررناه فيتأيد به ما قلناه ويشير الى ذلك انه لا يعد الا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل من جهة علاقة
الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى رجل واحد وقال لزيد هذه الدراهم العشرة مشيرا الى عشرة دراهم الى غير ذلك من
الامثلة بعد جواز الاستعمال المذكور مطردا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في الاقل اذ لو
جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في الثاني لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة
القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن واما سائر المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فالاظهر
الظاهر تقييد ما يرد العموم عليه وبها يفيد بذلك على حسب المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه والطلق عليه بعد
ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لان التقييد حصل بعد ارادة العموم بقول ان التقييد المذكور كاشف في بعضها من اطلاق المطلق
على خصوص المطلق فيه معه حسبما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه كذلك نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم تنبه المتكلم على خلافه فذكر التوصيف
او غيره من التقييدات لم يجر فيه ذلك الا انه يكون ذلك ح نقضا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ
مستعملا فيما وضع له ويكون الباقي هو المتحصل من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا تجوز فيه حسبما عرفت وقد يقال يكون التقييد رفعا
للارادة الاولى من اللفظ او تخصيصا لما اريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور واطلاق ذلك المطلق على المقيد حسبما ذكرنا في المتقين
ولا مانع مع بقاء محله ولا تجوز فيه ايضا كما عرفت ويجري ما ذكرناه في اسماء الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هنا على جهل الشرط او الصفة فيكون
عمومه ايضا على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم في بعض العمومات ليس بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق
فعدم اقتضاء التخصيص هنا لتجوز في اللفظ اظهر حسبما قررناه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص
الوارد هناك على غير وجه التجوز بدلالة المخصص على اطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ويكون المخصص ولو كان منفصلا
قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجازية فيما اذا
كان العام موضوعا للعموم حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا الى ما يثبت
من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى وللكلام في التفصي عنه وجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم
الى الباقي من غير ان يكون هناك اسناد يحصل التناقض في المقام وقد عزي ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة
ثانيها ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه
تارة بالاثبات واخرى بالنفي وعزي ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السبكي ثالثها ان مجموع
المستثنى منه والمستثنى والاداة اسم للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة وله اسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه العضدي الى
القاضي ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الايراد المذكور ولم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروه منها اكتفاء منهم في مقام دفع الايراد كما
هو الحال في سائر الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المختار والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستدلال لكل من الوجوه
المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول بان حمل اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان القصد بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة
انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمة الى قرائنها وللثالث بان التبادر
امارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسنبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف
كان فقد اورد على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا فلا يثبت على
من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء اصلا فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم تخصيص المسكوت عنه وهو خلاف

التحقيق بل انا

المقيد مرجحة

وانما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا

بق بل الثاني منه فاسد عند الكل على ما قيل بانه لو اشير الى عشرة بجمعهم تخصيصه بحذف هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هنا اخراج الا عن الحكم
اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم هناك الاسناد
الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع واخرى بلزوم اللغوية في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه ثم الافادة فيه بل
يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها لتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ
المنضم بعضها الى البعض فاذا لم يرد في الكلام اسنادا الى مفهوم العام ولا اسنادا الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة في ايرادها وكان نزلها ما
هو الملحوظ للواضع في وضع الالفاظ كما ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى
منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج ولا اخراجه عن كونه مدلولا لضرورة حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على
سبيل الحقيقة الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه يخالف لصريح ما عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث
كونه متعلق الحكم فان قضية تعليق الحكم على العام شموله لجميع جزئياته فيكون اخراجا لبعض مدلوله من كونه متعلقا للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا
الوجه كما عرفت مما لا ارتباط له بما ذهب اليه ابو حنيفة او يتضح مع القول به لكن لا دلالة لاداة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه عند بها فان دلالته
على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة ما حكم به المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع
اعني المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ودل عليه ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب
اليه ابو حنيفة وبهذا اما لا ارتباط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن معنى الافرادي من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا
توجه ذلك الا انه توهم فاسد لا يتجه في المقام كما عرفت واما الثاني فلابتنائه على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملته
بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب واما الثالث فبانه ان اريد من كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان تكون تلك
المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي المقصودة في المركبات ففيه ان من البين ان من يقول تقدم رجلا وتوخر اخرى عند بيان كونه مترددا في الامر يريد
بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة هو ما يشابه معناها التركيبي اعني التردد في الامر وان اريد به كون المعنى التركيبي
مقصودا سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل صورة للانتقال الى الاسناد الى البعض بعد
اخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر وهو متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصود بالافادة
وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من كون الاسناد واحدا حاصلا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض
لحصول التدافع ان بين الاسنادين المذكورين قلت الجواب المذكور يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر
الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد راسا فيلاحظ تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى
الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده اذ لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سواء اريد به الاخراج عن مدلوله او وضعه لبعد كون المقصود به هو
الباقي كما ذكره في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي ولا يرتبط بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصود اخراج
المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ الظاهر تمام معناه كان تقتضي ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم
الى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه لفظه وح فيكون الاخراج بالنسبة الى ظاهر اللفظ
من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك الظاهر مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب الدليل على تعلق الاسناد بالباقي دون
الجميع وكان هذا هو المراد بما عده بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد هو اللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ
الاستثناء بيان تغيير وكل كلام لحقه بآخره التغيير توقف حكم صدره على آخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه
لا يتجه القول بتاخر الاسناد الى حين ورود الاستثناء وذلك لحصول الاسناد الى الكل قبل ذكر الكلام عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل
بينه وبين الاستثناء ثالثها ان يقع بحصول الاسناد الصوري الى الكل والحكم عليه كذلك من جهة ايضا ذلك في ذهن السامع ويتبعه باخراج البعض
منبها به على ان ما هو المقصود بالافادة من تلك العبارة فكانه اريد من المستثنى منه ما وضع له فكانه اريد به الاسناد اليه كله على حسب الصناعة رفاهية
الاسناد الى البعض مدلول اللفظ الاعم استعمال اللفظ فيه فيكون ذلك ح جميع مدلوله لاندراجه الجاري في المطابقة الا انه ليس الاسناد
المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره والاسناد المقصود في المقام انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صورة ولحوق
المستثنى دالا عليه وقد عرفت فيما مر ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على النسبة
اسند الحقيقة في النسبة الثانية كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويوخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة
انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من
من جهة التوصل الى النسبة الثانية والمراد من العبارة هو النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه هي تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا
في غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو بالنظر الى النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل فيها
والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تقدمها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظائره وهذا هو المراد بما ذكره بعض
المحققين في الجواب عن التناقض المورد في المقام من قوله دلالات ان تريد انه يخرج والنسبة الى العشرة بان تريد بجميع العدد وتنسب الشيء اليه

المتعلق بالمجموع اذ الاحكام

بكل من دلالة

[illegible]

نبه لزوم

[illegible]

فثاني بالاستثناء الاخراج عن النسبة ولا تناقض عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم نرد بالنسبة افاده
الاعتقاد بل قصدنا النسبة ليخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد فان اراد بالنسبة المتعلقة للاعتقاد هي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى
الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية او المثاني في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصودة من الكلام وبها يتوط الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج
قبل النسبة حسبما قررنا في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة الى تلك النسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها
ثم لا يبتدئ في المراد من العبارة والاخراج انما يكون بالنسبة الى ظاهر اللفظ لنظر الى ظهوره فيما هو المقصود بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى
منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا الوجه هو النجية في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى
على المتأمل بقي الكلام في انا بناء على الوجه المذكور هل نشتمل على تجوز في المقام اولا والذي يتراى فيه احتمال التجوز هنا امور احدها لفظ
المستثنى منه وقد عرفت انه لا يجوز بالنسبة اليه حسبما نفصل القول فيه ثانيها التجوز في الجملة حيث زمفادها مع قطع النظر عن الاستثناء
هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك بعد ورود الاستثناء فلم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها
بعد التركيب فلا تجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معنا الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع
لافادة هو المفروض في المقام لحصول الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى البعض نعم لو قلنا حسبما عرفنا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تأمل
لا مكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى المجموع فيكون الانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة
وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظرا الى الاجمال في المذكور هنا وارد على الوجه الثاني
ايضا بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء اخراج ولا اخراج الا بعد
الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع فهو في المقام من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظاهر منه الحكوم بكونه المراد
لولا تعلق الاستثناء به فهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه يخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض الفضلاء
فتكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسبما نصوا عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور ومن تبعه من دعوى
عدم الدخول في قصد المتكلم في نحو له على عشرة الا واحدا الا ان واحدا داخل في المراد بالعشرة بقصده ثم اخرج عنه والا كان مريدا بلفظ العشرة تسعة
وهو مخ قطعا ثالثها تصحيح ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو لا يصح جريان الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد قطعا والا لزم جواز
اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد فكان يطلق العشرة على خمسة او ثلاثة او واحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء
قرينة على التجوز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه فنقول اشتري هذه العشرة مشيرا الى خمسة او بهذه الخمسة مشيرا الى واحد ومثلهما
مثل ذلك ومن البين بطلانه الاستعمال الا في الغلط ودشاده ويتجه على نحو سائر الاغلاط ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد في المجازات فاي مانع
من تجويز الواضع لاستعمال العدد في بعض منه على الوجه المذكور دون غيره الا ترى انه يجوز استعمال الرقبة واليد في الانسان في موضع دون اخرى
ويشكل ذلك بالفرق بين المعنيين في بعض المواضع بجواز الاستعمال دون غيره مما ليست لعلاقة فيه بتلك القوة والبين الحال كما في المقام لاتحاد العلاقة
قوة وضعفا في المقامين غاية الامر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز بذلك او منعا بمجرد
اختلاف القرينة بعيد جدا بل فاسد ظاهرا ثالثها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما تفريعه على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية
الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى
حينئذ هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح
ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعد اندراج المستثنى في المستثنى منه بين الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر
الى الظاهر دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاستثناء فالاولى ان يقرر انه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان
الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا ان المستثنى نصف الجارية لا ربعها ويتم
لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى اخر ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع نصفها وانت
خبير بما فيه وان كان جائزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر في الاستعمال غير متداول في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات وارود
على الثالث ايضا بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج ومنها القطع بان في الكلام المذكور اثباتا ونفيا على
الوجه المذكور ولا يلتبس الحال على ما ذكره اذ ليس هناك الا اثبات الباقي او نفيه ابتداء ومنها العلم بخروجه عن قانون اللغة اذ لم يعهد في اللغة لفظ مركب
من الفاظه لا ينبئ معرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن
دفع بعض المذكورات بنحو ما مرت الاشارة اليه ويندفع الجميع بما سيجيء من بيان مرامه في المقام الا انه يرجع الى المذهب الثاني قوله وقد
للناس هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص به بدليل متصل ومنفصل ومجاز ان خص بغيره ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون
الوصف وغيره ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكي القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها انه حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه وحكي عن الرازي قوله كان متناولا حقيقة بالاتفاق ورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في
الجزء فانه كان متناولا له حقيقة في ضمن الكل والتناول باق غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل بسبب .

التنبيه بناء على وضعه لنسبة [illegible] بمجموع فيه لفظ المستثنى دون بعضه كما [illegible] وان لم يكن داخلا في الحكم

في نفي الايراد

ما يشير اليه بعضهم

ما يشير اليه المص بان تناوله للباقي ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكره في الاستدلال لكنه محل منع لو فاسد واما ان كان تناوله
للباقي ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكره في الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله له على سبيل الحقيقة
في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واقوى ما يمنع كون تناوله
للباقي في ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا
في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يقرر في المقام ان مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم لجزئياته
لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقة فيكون الدلالة على الجميع دلالة
له على جميع مصاديقه الحقيقية فيصح حصول الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم
كان صدقه عليه كذلك ايض عند اخراج البعض فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناوله للغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة
بتناوله للغير وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر في الحل فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لا تضمنية ولا
المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما مر بيانه في اوائل مباحث العموم ما يقرب من ان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة الا انه لا يثبت
بذلك كون اطلاقه على كل منها على انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن
الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي الافرادي حسبما مر نظيره في بحث استعمال المشترك في معنييه فارادته على غير الوجه المذكور — التفصيل م
خروج عن القدر الثابت من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام
على كل جزئي من جزئياته اذا كان على سبيل المطابقة يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة ولكون القول بكون الوضع وان لم — لم حال الانضمام
يكن بقيد الانضمام غير مفيد ضرورة شمول الوضع اذن للصورتين فيكون حقيقة على الوجهين اذ المفروض عدم اعتبار المذكور في الوضع
ثم وقوع الوضع في الحال المفروض معه لا باعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا في المقام حسبما مر الكلام في نظايره مرارا وايض
لو تم ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة الا ان يثبت به كون الاستعمال على وجه المجاز كما هو المدعى نعم لو
قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظ
بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ويكون الدلالة على الجزئيات دلالة له على مصاديق
ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة العموم تدل عليه بالوضع كما في كل رجل وما بمعناه او من جهة الالتزام
ودلالة المقام فهنا دلالتان احديهما على نفس المعنى والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد
حاصلة بوضع واحد كما يتراءى في بادي الرأي حسبما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز في المقام انما هو فيما يفيد الشمول ان كانت دلالته عليه
بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخير ايض فانه مبني على البناء المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان الخاص فان لم يكن
جزء من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون القدر الثابت وضعها لكل من
الاحاد حال اجتماعها مع الباقي فيكون استعمالها في الباقي استعمالا في غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي
كونه حقيقة في الثانية وانت خبير بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا يحتاج الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك
ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه
كان تابعا للمدلول الحقيقي هو الجميع انتهى لان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الافراد حال انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه
صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الاحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي غير حقيقي ثم انه قال بعد ذلك
ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهرة بعد تسليم كونه
في الباقي موضوعا له حال الانضمام اذ لا فارق بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع بمجرد ذلك فالحجة
ح في الايراد منع حجية الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا من مجرد الاستصحاب فلا بد
من الاقتصار فيه على القدر الثابت هو وضعه له في خصوص حال الانضمام دون غيره حسبما عرفت في نظايره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام
على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او في خصوص العام المجموعي اذ كونه مدلولا في ضمن الكل لا يقتضي بكونه مدلولا مع الانفراد
ايض بل دلالته على الجزء في ضمن الكل لا تستلزم تبعيتها فيه على وجه الحقيقة وان اتحدت الدلالتان اذ مناط اختلافهما هو اختلاف الاعتبار وهو كان
خارجا عن كونها على وجه الحقيقة او ابعد لك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على
ارادته فلو كان مجازا لتوقف على قيام قرينة معينة له بين المجازات لتعددها في المقام فلا باعث له على الفهم سوى الوضع ويدفعه ان قرينة
المجاز كافية في الانصراف اليه حسبما مر الكلام فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه
فهو وغيره حقيقة في الجميع عند القائل المذكور لان التخصيص في دعواه بمرتبة دون اخرى فاي داع الى انصرافه الى تمام الباقي بعد اخراج
المخرج انما يجعل ناصا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعين المجاز ايض قوله ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان
مع غيره اه يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا عليه هناك في ضمن الكل على وجه التضمن وقد صار مدلولا

في المقام على وجه المطابقة فيكون الثابت هنا على وجه الحقيقة لا يستلزم كونه هنا على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين اذ المدلول
هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بالدلالة التضمنية بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به ان كون دلالته على الباقي على وجه
الحقيقة حال الانضمام الى الغير لا يقضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد
عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يبعد حمله على ذلك لما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور قوله ليس باعتبار تناوله للباقي اه مبنى الاحتجاج
والاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الجزئيات المندرجة تحته على سبيل الحقيقة لاطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجواب
المذكور على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الجواب عن اصل الدليل قوله كون النزاع في لفظ العام
اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا فان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد يكون ذلك منحصرا
وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضوعا وفاقا من الخصم كانه يشير بذلك الى خصم معين كان يقول
بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا قسما من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازية كيف والمعزى الى
الاكثر كون المستثنى منه مجازا في الباب مطلقا قوله ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد توضيح ذلك ان التقييدات الواردة في الكلام فكما
لا يوجب ذلك تجوزا فيما ورد عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم ثبوت التجوز في الاولين ودعوى موافقة
الخصم على الاخير فكما ان لفظة مسلم مع الاطلاق موضوعة للطبيعة المطلقة بعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة
الحاصلة في ضمن الجماعة ولفظ الالف مع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج منه خمسون من دون حصول التجوز في تلك الالفاظ فكذا
الحال في التخصيص المتصل الوارد على العموم لورود الجميع على وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن اطلاقه بسبب ضم القيود موجبا للمجازية لجرى في الجميع
وان لا فلا تجوز في الكل قوله لان المجموع في العرف يعد كلمة واحدة لا يخفى ان ما ذكره ان لفظ مسلمون ونحوه موضوع بوضع واحد خلاف التحقيق
اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع ولكنه حرفي مستقل كما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة
الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدها في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام مع كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد
به بعد ضم اللام شيئا اخر اذ لو كان البيان المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع تم ما ذكره وليس كذلك لوضوح تعدد الوضع المتعلق بالفاظه
والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان المراد به تمام المدلول
لو صح الكلام المذكور في ذلك جرى في محل النزاع لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد وقوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ
غير واضح اذ القدر المفروض كون الباقي مقصودا بالافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا
بعد فرض اختصاص اللفظ وضعا بالعموم حسبما اشرنا اليه قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر اطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف
في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان التخصيص بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي في بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف
او الشرط ونحوهما او منفصلا الا اذا فسر العام بالخاص والظاهر كما يتبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الصورة الاخرى فلا مجال
للخلاف فيه لوضوح دلالته وحصر الحجية بالعام ولا خلاف ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سراية اجماله الى العام مطلقا كما في اكرم القوم
الا بعضهم او اردت به بعضهم ونحو ذلك قوله ولو قضى باجمال بعض الانواع المندرجة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين
الا بعضهم ولو صدق المخصص على الاقل والاكثر لم يقتصر فيه على الاقل فيحكم بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا القطع اه وقد
يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله اما الاول فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت
الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن محل التخصيص وظاهر ان نفيه في مورد التخصيص
لا يقتضي نفيه عن غيره ولذا يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص وثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه من غير محل التخصيص ايضا [illegible]
وفيه المنع من وجود المقتضي لان المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض في المقام فلا
[illegible] عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ او حصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم وتعلق الاخراج بالحكم كما مر في الاستثناء
فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها ليس متوقفا
على كونه حجة في الباقي لان ذلك عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح وبعد نعم انه يتم التوقف في اللفظين المتساويين ثم
ولا مانع منه ان اريد به التوقف المبني على علية المتوقف عليه في الوجود منع ونقول بتقرير اخر انه لا يتوقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما
يتوقف على كونه حجة في الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت انا ننقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل
واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع والا لزم الدور وايضا لتوقف حجيته في الجميع على حجيته في كل واحد من الافراد لالتيام الكل من الافراد قلت
هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجيته في الكل على حجيته في خصوص الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتيام الكل من الافراد فيتوقف
عليها ان اريد به من حيث الوجود فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد من حيث المدلولية فممنوع بل الدلالة انما يتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا
عليه بالدلالة على الكل ومنها الاستصحاب فانه كان قبل ورود المخصص حجة في الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود
التخصيص عليه وفيه ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة وحجيته في الباقي انما كان من جهة مدلوليته للكل ولا ريب ان حجية المدلول الالتزامي

بالوصف او غيره من المخصصات المتصلة كالتقييدات

من كونه

اليه واما بالنسبة

في تعيين المراد

كان المتعرض للقول مثال غير مذكور

الظاهر انه سقط هنا قوله فكان التخصيص بالمنسوب

هنا هو العموم مع انتفاء ذلك الدلالة لا ينفي حجيته في الجميع فينتفي الحكم المستفاد منه الى جزئياته وبعبارة اخرى يفيد ثبوت الحكم لكلها او لها الكلام ومنه يظهر
فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يوهم اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالاصل يقتضي بقائه ويمكن
ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه وانا مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال في بعض المخصصات
حسب ما مر فانه يمكن ذلك لحصول الدلالة لان اللفظ حينئذ بالنسبة الى الكل وغاية ما يقضي به المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى حجة في غيره قوله واذا لم يرد
الحقيقة ويحدد المجازات الخ لا يخفى ان ما ذكر انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك لكون ذلك دون قرينة
صارفة عن افادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس لمستفاد من قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان
للمراد بل مفادها اخراج زيد عن العموم فينتفي الباقي بمنزلة حجة فيه فان قلت ان المراد اخرج زيد عن الحكم كان قاصرا بعد استعماله في معناه الحقيقي نظرا الى خروج المراد
المذكور منه فمن اين ثبت ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج غيره من فرد اخرا بهم فلو لم يكن هنا ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ كانت اصالة الحقيقة قاضية
بادراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فلم يدل على تعيين المرتبة التي استعملت فيها اللفظ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور
لا يفيد عدم خروج غيره مع اشتراك الجميع في التجوز والخروج عن الظاهر ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ في ارادة الجميع كاف في
الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا لوحظ القران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في الحكم العرفي فلو غض النظر عن الوجه المذكور
كان تمام العرف كافيا في المقام حسب ما اشار اليه المصنف وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص الباقي
واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله لخرج عن كونه الخ لا يخفى ان انما يخرج عن كونه تماما
في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهوره
العام في العموم قوله اما اذا كان بعضها اقرب الخ لا يخفى ان مجرد الاقربية غير كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لزم فيما اذا
قال هذا العام مخصوص في الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه لدوران المخصص هنا بين ارادة الاقرب والابعد كما هو الحال في نظائره مع انه
لا يحكم هنا بارادة الاول قطعا ما عداه بحث الخاص حسب ما مر فالاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير كافية بل انما الوجه فيه ما ذكرناه ويفهم
العرف المتبع عندنا فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية المذكورة قوله مع ان الحجة غير واحد يدفع لقوله الخ لا يخفى ان اعتبار اقل الجمع في التخصيص عند
كما في خروج العام المخصوص من الاجمال لدوران الامر بين امرين شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا
الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فانه يحتج على هذا القول بما يزيد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال
في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص بازيد عليها على حسب مختار القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي
ولا ربط له بمحل النزاع وهو انه خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع هو المحقق الخ قد عرفت ان ذلك لا يقتضي بخروج العام عن الاجمال بالنسبة الى
من الباقي بين افراد كثيرة وانما حجيته في الحكم بثبوت اقل الجمع على ضمن الاجمال فهو انما لو بني على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول
بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا بالاقل فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة ثم الخصمان
له بالمذهب المذكور بل يجيء الى التفصيل الاخرى حسب ما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا يرتبط له بهذا الخلاف اذ اعتبار اقل ما يجوز التخصيص اليه غير قابل
للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما تقدم قوله اذا تعقب المخصص الخ مراده بالمتصل ان المنفصل خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما ينتقض بتخصيص
العام من جهة بنائه على تقديم الخاص على العام هو فيتعين بتعارض العام والخاص المطلقين وهو انما يكون بعد ما تقتضيه العام والخاص ولا يتم تطبيقه المحصل
النعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العاميين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم الكلام
في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء الملاك النهي عن اكرامه فيهما بتعلق الاكرام به فيكون مخصصا للعمومات سواء كان عملا او غيرها او كان ملفوفا من الامرين
وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من بعضهم خروج غير المتعاطفين عن محل البحث حيث عنون البحث في خصوص
المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخير على الاقوال والمحكي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للجمل المتعاطفة الى الجميع فيكون خارجا عن
محل النزاع وهو غير ظاهر وكذا اطلاقهم يتم ما لو كانت الجمل او العمومات المفروضة مثلا لزيد او غيرها ما لم يكن الفصل خاصا بما نعا من رجوع المخصص اليه قوله
ومع عوده الى كل واحد الخ وربما يقع عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من ارجاعه
الى الاخير ولو عكس لزم الاختصاص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج في بعضها نحو اكرم العلماء واعن الابناء الا زيدا فالاول لم يكن
زيدا الامن احدهما اما لو اندرج فيهما فانه الظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع فهذا لا الشمول
تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع على التدافع والاظهر عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع اندراجه في العامين
ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليهما لا لوجوب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه بمعنى ان الكلام هنا في امور احدها ان تقييد محل النزاع بذلك لا يخرج عن الاهمال فانه
ان كان النزاع في وضع المخصص المتعقب لتلك الجمل كما هو الظاهر من جملتهم من كلماتهم لم يتجه ذلك اذ غاية الامر انه يمتنع استعمال المراد في غير وضع له
القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة قيام القرينة الصارفة عليه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع اذ الآن يقال باختصاص وضعه لذلك
بغير الصورة المفروضة فيكون حقيقة في الرجوع الى غيرها وهو بعيد جدا وان كان الخلاف في تحقق الظهور دون الوضع فظاهر ان ذلك انما يكون من جهة
انصراف الاطلاق فلا يتأتى في الصورة التي يقع فيها القرينة على خلافه فلا حاجة الى التقييد اذ لا يقال ان ذلك يمنع ظهوره فيه فان محل النزاع فيها

لبس سهلا

سيما اذا الغا بما
يكون التفصيل
بين الجهة المذكورة
والاول وغيره ممن
حد الاولى

نبيه عليه الاوّل فاذا كان اللفظ قابلاً للرجوع الى الاخير والجميع وانما خص ذلك بالمذكور دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية فاصلة بعد الرجوع الى الجميع
بخلاف سائر القرائن الخارجية فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المقتضي وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتبار عدم الثاني لاحاجة الى التنبيه
عليه فاعتبر الاول في المقام لبيان مورد الاشتباه فانه ان ظاهر العبارة خروج ما لو لم يصح عوده الى الجميع عن محل البحث وهو قد يكون بالاختصاص او الى
الاخيرة او باحتمال عوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تقدمه عمومات ثلثة لا يحتمل عوده الى الاول فيدور الحال فيه بين عوده الى الاخيرة وعوده الى الامرين
فظاهر العنوان انه خارج عن وجه واحد فيرجع الى الاخيرة وهو محل خفاء اذ على القول بظهورها في العود الى الجميع لا يبعد القول ايضا بظهوره في العود الى
المتعدد وايضا قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابليته للعود الى الاخيرة فيدور بين كونه عائدا الى الجميع ما عداها والى احدها مما تقدم
او بخصوص ما قبل الاخير مما يصح عوده اليه فذلك ايضا مما يقع الكلام فيه ويمكن ان يقال ان خروج المذكور عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال
فيها ظاهرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر فيها ايضا بين وجهين او وجوه فتدبر ثم انه لا يتأتى صلاحية المستثنى للعود الى الجميع
تكون على وجوه احدها ان يكون من المبهمات الصادقة على الجميع كما اذا اكرم العلماء واعط الصلحاء الا من اهانك والا الذي شتمك ثانيها ان يكون
من المشتقات المنطبقة في كل منها على كل من شتمك او ضربك او ضرب باب الا العالم وكذا لو كان بمنزلة المشتق كما لو كان المستثنى الا البغدادي
في المثال المذكور ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة في الجميع كما لو كان المستثنى هناك الا المولود ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع على
كل من الوجهين المذكورين فاما ان يكون المستثنى مطلقا كما في المثالين المذكورين او عاما كما اذا دخل على المستثنى اداة العموم وعلى كل من الوجوه الاربعة
فاما ان يكون المصداق الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا في كل من تلك العمومات كما اذا قال اكرم العلماء واعطهم دراهم الا من
اهانك ومن ذلك بيان القدر واما ان يختلف المصداق كما في الامثلة المتقدمة وان احتمل اتفاقهما في بعض المصاديق ثالثها ان يكون المستثنى جزئيا
حقيقيا مندرجا في العمومين نحو اكرم العلماء واهن الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء والصلحاء معا فيصح اخراجه من الاخيرة ومن الجميع رابعها ان يكون
المستثنى من النكرات مما يصح اندراجه في كل منها كما في اكرم العلماء واعط الظرفاء الا رجلا او الا واحدا فقد يشكل الحال فيه بان النكرة حقيقة في فرد
واحد دائر بين الافراد وهنا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين انما يراد بها ما يزيد على الواحد فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل
من العلماء واستثني منهم ورجل من الظرفاء واستثني منهم وهو خروج عن وضعها ان لوحظ الامران معا في ذلك الاستعمال بان يكون خروج الاول
من الاول والثاني من الثاني فلا تكون مستعملة في معنى واحد وان لوحظ الحال فيها على كل منها بلحاظ مستقل كما هو الظاهر في المقام كان ذلك من اطلاق
اللفظ على كل من مصداقيه استقلالا فيكون من الاستعمال في غير الواحد فيكون نظير استعمال المشترك في معنييه فيندرج في جوازه ما ادرجوا ذلك
الاستعمال وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في مفهومها الصادق على فرد ما الا غير ويكون اخراجها من العمومين
دليلا على كون فرد ما الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقه بالنسبة الى الاول غير مصداقه بالنسبة الى الثاني ولا يشكل
ذلك بان تكون النكرة قد اطلقت على فرد من الا وتكون قد اطلقت على مصداق وعلى الاخر استقلالا اذ يقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم
رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه المحذور المذكور مع كون فرد ما من العلماء مغايرا للفرد ما من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم لم يفد اطلاق النكرة
على كل من مصاديقها لكن بضميمة لفظ كل فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في معنى النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال عليه امر اخر
وكان المراد بالنكرة نفسها هو فرد ما كما في كل من الامثلة المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار
معنييه وهذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه وعلى القول بالمنع فلا صلاحية لذلك ومن ذلك ما لو قال اكرم العلماء واحسن
الى الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والاخر من الادباء واذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمى به كان من الوجه المتقدم سادسها
ان يكون صالحا للعود الى الكل بتقسيط المستثنى عليها اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا رجلين فيحتمل اخراجهما من الاخير والاخراج
احدهما من الاول والاخر من الثاني ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى
مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني الاخر وقد يقال ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج
المستثنى عن المستثنى منه فان عاد الاستثناء الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من العمومين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع
الاستثناء فاذا اريد من العبارة ذلك فلا بد ان يلحظ المستثنى منه شيئا منتزعا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه وهو خارج عن
محل النزاع وفيه انه يمكن ان يقال بان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج لدخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او
من احدهما او اخراج مجموعه من العمومين معا على وجه التقسيط فيكون ما استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معا كما ان
اخراجه عن كل منهما اخراج واحد متعلق بكل منهما حسبما يأتي توضيح القول فيه ثم الآن القول بعموم وضع الاستثناء المذكور محل خفاء وانت خبير
بان هذا الوجه من الصالح لو تم فهو خارج عن المفروض في كلام القوم فان الظاهر مما عنونوه للبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كل العمومين
ويمكن ان يقال ان كون المستثنى مخرجا عن كل منها انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامين كما مر في المثال المتقدم فيما يكون المستثنى
شخصا معينا مندرجا فيهما او كان مفهوما مطلقا مندرجا فيهما معا واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الاول وبعضها في الاخر فلا يحتمل
ان يكون رجوع المخصص الى العامين الا على وجه التقسيط فان من اهانك في المثال المتقدم يعم من اهانه من العلماء والصلحاء وقد يحصل تخصيص العلماء
بمن اهانه من العلماء والصلحاء بمن اهانه من الصلحاء بعد تقسيط المستثنى على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو

كان المستثنى منه تماماً لغوياً فالأمر أظهر لكون المخصص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام فعلى هذا يكون عدة ما عدا صالحاً في القائل بالرجوع
إلى الجميع من قبيل الوجه المذكور فكيف يتم تحرير محل النزاع في كلام القوم وفيه أن لا شمول للمستثنى فلا يلزم أن يكون ذلك مأخوذاً في معناه
كيف ولو كان كذلك وقلنا برجوعه إلى الأخيرة لزم حمل ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه لتمكن إخراجه عنه بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ
مخرجاً عن كل من العمومين بناء على رجوعه إلى الجميع غاية الأمر اختلاف مصداقه وتعدد الملاحظة الأخيرة وذلك لا يقضي باختلاف نفس المعنى ومدلوله
في المقامين فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه أصلاً وإن لوحظ مخرجاً عن كل من العمومين بأن ذلك من كون بعض مسماه
مخرجاً عن أحدهما وبعضه الآخر عن الآخر فإن قلت إنه يلزم على ذلك أن يكون قد أطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق ومنطبق على مفهومه وعلى مصداق
أخرى كذلك فيكون الإطلاق المفروض منزلاً منزلة الإطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون إرادة ذلك مبنية على القول بجواز مثل ذلك
قلت ليس الحال كذلك وإنما استعمال اللفظ في المقامين في مفهوم واحد وإنما يأتي التعدد في المفروض بملاحظته إلى العام المخرج منه من غير أن يحيط
ذلك في إطلاق اللفظ واستعماله في معناه ثم قوله ثم يتبرهن في باقي أنواع المخصصات آه ظاهر كلامه يومي إلى الاتفاق على عدم الفرق وهو محل تأمل
بل قد حكى القول بالفرق في الجمل عن بعضهم والذي يقتضيه النظر في المقام هو الفرق وسيجيء تفصيل الكلام في أواخر المسألة إن شاء الله ثم قوله الجمل المتعاطفة
لا يخفى أن كون الجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسألة فكأن القائل بعوده إلى الجميع نظر إلى اتصال الجملتين من جهة العطف فإن غيره باتصال
الجملتين لا يتوقف على العطف على أن أخبارنا ذلك في شأن الأقوال أيضاً كما هو ظاهر تقريره أيضاً فما الأجود له تمام الأجيه كيف والقول إلى الأخيرة مع عدم
اتصال الجملتين أولى إلا أن يومي بخروج ذلك عن محل الخلاف فكما قد يومي إليه كلام العضدي حسبما أشرنا إليه وهو لا يلائم إطلاقه الأول ثم إن تقرير
النزاع في الجمل يومي إلى كون النزاع فيها دون المفردات مع أن المذكور في العنوان ما يعمها والمفردات وقد يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره في
عنوان البحث في الحمل على المثال إلا أنك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقب للمفردات عن محل النزاع ثم قوله في رجوعه إلى الجميع التعبير المذكور
هنا وفي القول الثاني أعم من دعوى الوضع لخصوص الإخراج عن الجميع أو الأخيرة أو ظهور الإطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للأعم لكن قضية أدلتها بل
الأقوال المذكورة كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين أحدهما أن يكون
الخلاف في وضع الأدوات حال كونها متعقبة للجمل المتعددة ونحوها بأن يقع وضعها للإخراج عن الجميع أو الأخيرة وإن كان أصل وضعها لمطلق
الإخراج حيث إنها لو وقعت عقيب جملة واحدة كانت حقيقة في الإخراج عنها قطعاً ثانيهما أن يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبية ذلك
بأن يقع بوضع الأداة لإفادة الإخراج المطلق وتجزيها من غير ملاحظة لورودها عقيب المتعدد أو الواحد أو لرجوعها في الفرض الأول إلى الأخير
أو الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية الطارية على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لإفادة الرجوع إلى الجميع أو الأخيرة أو اشتراكها بين
الأمرين وكون الأداة موضوعة بإزاء المعنى الحرفي الرابطي لا يستلزم ملاحظة الخصوصية المذكورة في وضعها فيكون الإخراج الرابطي مستفاداً من الأداة
وخصوصية رجوعها إلى الجميع أو الأخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الأداة سوى الإخراج المطلق
من غير إفادة لأحد الخصوصيتين على ما هو أحد الأقوال في المقام فيكون محصل البحث أن الهيئة التركيبية هل وضعت لإفادة تعلق الإخراج
الرابطي المدلول عليه بالأداة بالجميع أو بخصوص الأخيرة أو لم يوضع لشيء من الأمرين وإنما الموضوع خصوص الأداة لمطلق الإخراج منها من غير دلالة
على شيء من الخصوصيتين قوله وفسره بعضهم بكل واحد كان استناد التفسير المذكور إلى البعض يشير إلى عدم تعين الحمل عليه إذ قد يقول القائل
المذكور بغيره أو الأعم منه وتوضيح المقام أن رجوع الاستثناء إلى الجميع يتصور على وجوه أحدها أن يكون راجعاً إلى المجموع بأن يكون المستثنى
مخرجاً من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها كما إذا أريد من قوله لزيد علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر أربعون إلا خمسة عشر إخراج الخمسة عشر من مجموع
المذكورات من غير أن يراد إخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين حصول النقص للمخرج عن كل منها ثانيها أن يراد إخراجه عن كل واحد من المذكورات
فيكون المراد بالأداة هو الإخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الإخراج والمستعمل فيه الأداة هو الإخراج المخصوص المتعلق بكل من المتعددات
فالمستعمل فيه هنا أمر واحد لكنه ينحل في الخارج إلى إخراجات عديدة ثالثها أن يستعمل في مجموع الإخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من المتعددات
فيكون من مجموع تلك الإخراجات أيضاً معنى واحداً فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها أن يستعمل في كل واحد من الإخراجات
المفروضة على أن يكون كل من إخراجه عن كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملاً في كل منها بإرادة مستقلة نظير استعمال
المشترك في جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر الكلام فيه فالقائل برجوعه إلى الجميع إما أن يقول به على أحد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين
لخصوصيته أو يقول به على الوجه الأعم من الكل فنتيجة عنده الرجوع إلى الجميع على أي من الوجوه المذكورة فقد يكون تأمل المصنف في تفسير المذكور لأجل
ذلك لكن الظاهر أن يقع بخروج الوجه الأول عن ظاهر كلامهم إذ ظاهر كلامهم في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكل بل تقسيطه عليه كما مرت
الإشارة إليه والظاهر أيضاً وإخراج الأخير على ما يدعيه القائل بالرجوع إلى الكل بل الظاهر خروج ذلك عن محل الخلاف في المقام وإن زعم بعض الأفاضل تنزيل
كلام القائل برجوعه إلى الجميع إلى ذلك وجعل النزاع في رجوعه إلى الجميع أو الأخيرة منزلاً على ذلك وهو غير متجه حسبما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله عند
نقل كلامه رحمه الله بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كل منهما وعلى إرادة الأعم منهما وظاهر كلام البعض تنزيله على الأول منهما
على إفادة إرادة الأعم منهما وظاهر كلام البعض فيمكن أن يكون تأمل المصنف في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني أو احتمال حمله على الأعم وكان الظاهر
هو ما ذكره البعض إذ لا يخلو الوجه الثاني عن التكلف وسيأتي تتمة الكلام في ذلك إن شاء الله ثم قوله وهذان القولان هما في ذات المعنى الثاني في الحكم ما ذكره مأخوذ

من كلام العضدي وقد تبعه جماعة من المتأخرين في هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الاجزاء وبقاء غيرها على العموم وعلى ما تقتضيه
[illegible] اللفظ و[illegible] ذلك بثبوت فرق بينهما في ام [illegible] اشار اليه بقوله نعم آه فهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما اظهر من ذلك وقد
اورد عليه الفاضل المحشي بان ما ذكره محل تامل لوضوح انه يحكم بالعموم في غير الاجزاء على القول الثاني قطعا واما على هذين القولين فلا وجه
للحكم بعمومه اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين او المتردد بينهما بتوقف في حمله على احدهما فيكون مجملا ومع التوقف فيه يشكل
الحكم بالعموم فيها الا ان يتوهم ان منشا التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص لا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر الى ملاحظة
وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل وقد اورد الفاضل المذكور على ذلك اولا بانه
اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاجزاء اصحابها الا على العموم لثبوت وضعه للعموم فما لم يتحقق
في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء المفروض فكما ان
البحث عن انتفاء المخصص كاف في دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال في المقام فان ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه
الى الجميع وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضي بالتوقف كاف فيه ايضا
والحاصل انه لا بد من حمل العام على مقتضى وضعه
بعد الفحص عن المخصص فيه حتى
يتبين المخرج عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس في الاجماع لما فرغ المصنف عن الكلام في المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك فيه الكتاب والسنة شرع في بيان الادلة الشرعية واغمض النظر عن
مباحث الكتاب فان حجيته كان معلوما من الضروريات ولذا لم يعنونوا البحث في شأن الكتب لعدة لذكر الخلاف فيها فان الظاهر ان الخلاف الواقع فيه انما
وقع من جماعة من متأخري علمائنا ممن ينتمون الى الاخبار وبا حدوث [illegible] الاثار ولم يكن الخلاف مشهورا في تلك الاعصار وانما هو امر حدث بين المتأخرين
واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فيما لا يتفرع عليه ثمرة مهمة في الاحكام حتى يناسب ذكره في مثل هذه المختصرات ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب الاول في بيان معنى الدليل وتقسيمه على حسب حجيته ثم انها ان الدليل
ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مطلقا كظاهر الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فتكون حجة في نفسه لا مطلقا فاذا كان تعارض
في القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقع التعارض بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني
غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه
لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه
واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه قلت المراد بالاطلاق في الحجية كون حجيته في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لوجوب العمل به مطلقا
البين كون المعمول به اقوى الحجتين ولا فرق بين الحجية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك حجة لوجود حجة اقوى منها
وعدم حجية شيء من اصله وبعبارة اخرى ثم ان الادلة الشرعية تنقسم الى انسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل وثانيها
ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن
منها لم تكن حجة بحصول هذا القسم في الادلة الشرعية عندنا كما سنفصل القول فيه انشاء الله ثالثها ما تكون الحجة خصوص مؤداه لا من حيث ايصاله الى الواقع كاشفة
عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة
الظن بالحكم الواقعي كما مر الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة
المظنة بالواقع ولا من حيث النظر اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف ويراد منه في الحال التي
هو عليها كما هو الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول
الظن منها بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت مما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد
يتحقق في الادلة الشرعية بل الظاهر عدمه وان ذهب الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتامل
خلافه لعدم ان ناط الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه انشاء الله فان قلت ان المدار في حجية
اخبار الاحاد على الظن نظرا الى ان التعبد من حيث الاسناد ونحوه لا الدلالة كما سيجيء تفصيل القول في محله ومع ان ناط الحجية بالمظنة لا يعقل المنع
من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا الوجوه الواردة في التراجيح عند تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو
الاحرى فيكون الامر دائرا مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الاسنادين لسابقة فلما كانت في الترجيح قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين
به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يفيده هو المطابق للواقع ثانيهما كون
المخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد ونحوها بحيث كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر وبين الفرق بين
الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله

كل من الظن والشك

[illegible] كان ناقصا [illegible] الاصل

كلّ من الظن والشك او الوهم اذ ليس متعلق الظن هنالك الا الصدق والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدق خبر والظن بصدق معارضه او الشك فيه وكذا الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر عليه او الشك فيه نعم غاية الامر ان يوجب الخروج بالظنون منهما او باقوى
الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهمًا اذ من البين ان مجرد ظن الصدق او الدلالة لا تقتضيه
الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف خطاء الامارات وبالعدم وجود ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه سند ضعيف مع وضوح
علمه نصا متضعف الخبر بالظن بكذبه ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الاخر وان كان ذلك حجة وهذا غير حجة فان
مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان يوخذ
باقوى الظنين المفروضين وهو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا ودلالة لا يقضي بالظن بكذب الاخر او سقوط دلالته
ومع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا
كان احد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الاخر وكان مفيدا للظن الاقوى والاخر للاضعف فلا محالة يكون الحكم
الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون لذلك مظنونا والاخر موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى
فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن
بالواقع المقابل كما فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال انه يتفق ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما
بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص
والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص والخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا فيه لكن الخبر لم يجز العمل
به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من
اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب العرف لا يجوز
الحكم بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه والخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررناه في المباحث السالفة
ان مدلول الالفاظ انما يبنى حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلناه ومن ذلك يعرف
الحال في الاخبار المتعارضة مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى
الاسناد فنقول ان ترجيح احد الجانبين من حيث القوة بحسب الصدور لا يقضي بالظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا
يكاد يوجد ذلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن بصدور احد الخبرين بوهن صدق الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض
امكان صدق الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدور احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا
بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه ما يقتضيه
الخبر الاخر موهوما بل يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر وظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن والشك المذكوران في غالب
الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في جهة الدلالة
ايضا فضلا عما لو كانت دلالته ايضا اقوى فكيف يصح نفي حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم
مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدق الرواية اكثر من الوثوق بصدق
الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق
للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا مساويا او راجحا اذا كان الخبر الاخر مشتملا على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما
صادرا فالهذه الروايات عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هنالك ولو مع الشك في صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الروايات المعارضة لا يعقل
حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو
الحال في مقتضى الخبر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدق او الخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره
من الخبر المشكوك المطابقة كالروايات الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يوجد به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك
بعد ما بينا كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المذهب فاذا وجد شرائط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وان شاركه الاخر في عدم
افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون التراجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر
المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان
مساويا لما يترجح عليه في عدم افادته الظن بالواقع الا ان جهات الشك في الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة قد تكون اقل وقد تكون
اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المرجحة مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاضافة
الى حصول المجهة المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع فواتها الظن وسنفصل القول في ذلك
انشاء الله في محله والمقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزام لزوم عدالة الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن
بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرنا انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة والاجماع او عدم ظهور الخلاف ونحوها مما يفيد ظنا

صح

الخبرين

في الصادرة

بالمقابلين نسخه

بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في حصول الظن من الدليل لا سيما بعد تعلق الظنين بالمقابلين في آن واحد
بعد سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما ترى فانما من بعض الاجلة
ما لا يعقل وجهه ثم انها ان يدل على حجيته الادلة الشرعية حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء
او بواسطة او وسائط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال
العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما بالنسبة الى الاخرة وتيسر العلم بها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل
ذلك بمجرد ذلك الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف ولان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن مع الاخذ
به من ترتب الضرر ويجيء عدة من الايات الكريمة دالة عليه والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في
الاحكام ولا الاخذ بذلك الاخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه دور مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات تعم وربما تختص بالفروع
وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون
والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو متكرر في العقول من جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر
المتفرع عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه فلا يرد الاحتجاج ولا يكون وقع ليبرد الدم عليهم مع عدم ظهور
في ما ارتكبوه الا من جهة نقصه ويكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص
عليه ساقط جدا مضافا الى ان هذه كبرى في القياس فلا يرد بها الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها
في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ الاحتجاج الواقع عن احد الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالحكم ثابت
الثاني فعين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن
حجة لم يكن حجة لانه قاض بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق بالحكم
بعد حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما يقتضي ثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض والثاني انما يقتضي
بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارضة
للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل على حجية الظن حصل التعارض
بين ذلك الدليل وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات
الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غيرها مما يقف
عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية
ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية
مطلق الظن فانما استند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم
حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة
فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة قلنا
لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك في توضيح
ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون
المنتهية الى اليقين وليس احدهما مندرجا في الاخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان
في الحكم بهما من غير طريان تخصيص عليهما وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعدة من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى
اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام
مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها اذ لا شك في كون الثاني من الامور
المعلومة لوجدانية والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان الذي علم حجيته الظن من حيث هو والظن الذي دل الدليل القاطع
او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم وكذا
الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت
الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام
قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان
يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على حسب اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به
قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك ولم يحصل به شيء من
العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فان القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو
العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك

بل الادلة الشرعية فانه على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم
يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة الشيعة من زمن النبي والائمة كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي على
جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة
على عدم تعمد الكذب والغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به والقول بافادة قول الثقة القطع بالنسبة
الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته والوثوق على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا
بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة لا طريق لليقين مع عدم
اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان
كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي في كل آن ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده تحصيل
تمام العلم بعده في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام
فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة
عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه ايات النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوع بها ولم يوجب صلى الله عليه وآله يوما على كل من لم يتمكن من المهاجرة و
نحوها اخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره
بمنزلة انكار الضروريات ولنبين لك انه لا بد من الاكتفاء بالاخذ بطريق ظني ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد
النائية سيما بعد ما كثر الكذابة على النبي والائمة حتى قام خطيبا في ذلك ونادى به الائمة كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى
من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بما ستأتي والظاهر ان تلك
الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلناه لبعد تلك الدعوى عن اضرابهم ومما ينادي بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع
المجتهد فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم الاخذ عنه بواسطة العادل مع التمكن
من العلم بالرجوع وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق ايضا وهل كان الحال في الرجوع الى
النبي والائمة في ذلك العصر الا كالحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل
القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج
التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة
ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص
لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل فبذلك بالنسبة الى
الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداء مطابقا للواقع ومن البين
ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يتم العلم بصحة العمل
بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع ولئن تحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقته العمل الا العلم بمطابقة العمل
لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العاملين فتحصل مما قررنا كون العلم الذي
هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه
بتفريغ الذمة في الحكم الشرعي سواء حصل العلم باداء على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للمتن
الواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ريب
انه لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف
الايصال الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظاهر ايضا انه مما بينا انه قرر الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام
ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية لا ابعد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محالها انتهى خامسها في بيان ان حجية
في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد
مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة معه
الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة
وهذه المسألة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلا احد من علماء المعقول والمنقول الا انه لا بد من بنائهم بها بنائها
على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما ستشير
اليه انشاء الله وكانت كلمتهم اوجلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب
عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسألة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس
استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتمييز صحيح المذهب من المزيف منها فنقول

ظ العلم

ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انه جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة
بادلة مخصوصة ذكروها في الابواب المعدة له ولو بنوا على حجية مطلق الظن لاكتفوا بذلك عما قرروه واعتنوا ببيانه ثم جعلوا [illegible] من غير احتياج
الى اثبات حجية كل منها الى حجة ثم ذكروا الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد ما تقرر ذلك الاصل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من
الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى
القاعدة المذكورة ولو كانوا [illegible] لكان ذلك من اول الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام [illegible]
في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الآحاد وذلك مما لا يثبت به [illegible] طريقتهم قد تغيرت [illegible]
واستندوا في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة انما يأتي بها تاييدا للمرام او من جهة ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجية
ذلك ومن هنا توهم بعض الافاضل رجوعهم الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الظن عليه وعلى نظائره بانهم يعولون بقياسات عامية واستحسانات
عقلية وليس الامر كما توهم بل انما يوجد منهم امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول
المذكور الى العلامة رحمه الله كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد
وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان
مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فتتعين كونه حجة وكيف كان فالقول
بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين من الفقهاء السيد والشيخ ذكروا ذلك عند بيان
المنع من العمل بالقياس حيث [illegible] بعد ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجة او الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول
به الى الحلي والمحقق ومن المتأخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال
بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن بالبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة
من عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاد الافضل [illegible] رحمه الله والمحقق [illegible] وجماعة اخرى من افاضل العصر وهو حجية الظن الا ما خرج
بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيدان الافضلان صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس
سرهم ولا يعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل [illegible] وصاحب [illegible] حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه
والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا ترى منهم الاتكال على الشهرات ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم
يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد رحمه الله مع استقرابه حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم
ربما يوجد نادرا في بعض الادلة مثله وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية
الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف مادام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة سلام الله
عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة فهي مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام
الفاسدة التي لا تخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة
ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وانما المعول عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين
الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن بالواقع
فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا يكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا
ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ المنع من حصول الظن انما يتبع الوصلة دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن المانع لا
وبطلانه بالمنع من حصول الظن فيه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم بعد الانقضاء اما يمنع من حصوله او لم
يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقرير ادلتهم واما الثاني فلا يفي به ما قرروه من الادلة كما ستعرف
انه ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب فانه حجة
ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم ففي حجية الظن المتعلق
بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقتضي حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق
بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يقال
بحجية الظنون الخاصة لكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقال
بحجية طرق خاصة ولمبناه مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ لا تثبت حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول
الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة فيها والنسبة بين القولين على
الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا لو قيل باعمية الاخير
من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد
انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجها عن عموم المذكور لما

الدليل عليه بانه

كلما انه الاستناد اليها كما يعرف منه اتكاله عليه بل الظن من قبيل المؤيدات الى

الدليل عليه لما مر ومع عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما ورد به على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها فكما ان لا
تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال في القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود
بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما قام
الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء
وانما هو اختصاص في حكم العقل فان مقتضى حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي
عن الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو ظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على
عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى
التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية ان ليس ذلك الا بحسب التعبير دون الواقع
الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا
ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز
في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ابراز التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام
فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ
كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يرد فلا تخصيص وانما الحال
في التخصيص بحسب التعبير عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره وقد يستفاد من كلام بعض الافاضل مثل
في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم
حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بما فيه اذ المنع من العمل بالقياس
في عصرنا وما شابهه من الضروريات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به مما لا يقول به احد والظاهر من القياس ونحوه ان ذلك
علة منع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها فاما انه [illegible] القياس
ونحوه [illegible] انسداد باب العلم بالنسبة الى نفسنا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم
اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كانت [illegible] وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان
[illegible] انسد فيه باب العلم ولم يفرض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام
الدليل القاطع على عدم حجيته وكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان الذي لم ينسد فيه باب العلم
حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فنفس عدم العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس
على العمل الحاصل من الضرورة على حرمة العمل [illegible] من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال
عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى دليل اخر وهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب
عن الايراد المذكور فان ذلك عين معنى عدم حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه
لم يبق مجال لعدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا انه
لا ما ذكر في الجواب عنه من انا اذا علمنا بحرمة العمل بالقياس فاقصى ما يفيده كون الحكم الواقعي غير ما دل عليه القياس ونحوه وانه [illegible] كون الحكم
مستفادا من القياس لا يقتضي تبعية الحكم [illegible] ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي
[illegible] نعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس مؤداه ثم انه قد يعترض على الدليل المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن
من حيث هو ونيابته مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ [illegible] يكون المناط في حجيته بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل
فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه في الحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد [illegible] عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة
وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليفنا الان بعد
انسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع
النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وبهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز
العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس وبهذا استثنينا القياس اذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن في تعيين الظن النفس الامري [illegible]
بلحاظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شانها افادة الظن وانه
يحصل فيها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها اذن منوطة بالظن فلا تكون حجة الا مع المناط المذكور [illegible]
بعد ذلك حصلت الحجية ولا انه تنط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوصيات الموارد فلا [illegible] فاي فرق بين ايراد
التخصيص على الظن او الشيء المفيد له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن وان لم يحصل منه الظن كما
قد يستفاد من ملاحظة بعض الاستدلال بالخبر [illegible] الادلة التي قررت لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع

الظن ؟

ان المجيب الاصل ايضا
نابها المنع من حصول
الظن

الا برا المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما ستقرره انشاء الله في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وبقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقتضي حجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسبما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وفيه دلالة على فساد ذلك الاطلاق حسبما يأتي الكلام فيه انشاء الله هذا ولنقدم اولا حجج المجيبين حسبما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام فنقول قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الآيات والاخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون المشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على نفي ذلك خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور اما الآيات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية تعليل بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة ومنها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه دال على المنع من الاخذ بغير العلم بناء على وجوب التأسي اولاصالة الاشتراك في التكاليف لا اختصاص الخواص الا في امور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها او لكون الخطاب له ظاهرا لامته حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا علمت فاقض واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الآثار وقد يورد على الآيات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الآيات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى وعمومات اطلاقها يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هنا خصوص الاصول لعدم ورودها في شأن الكفار الآخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقتضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد وردت عدة من الآيات في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والقول بالاختصاص لقاعدة المذكورة بالعمومات اللغوية دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد مضافا الى اطلاقه نعم ان كان المورد بحيث يصرف اللام الى العهد تم ما ذكر والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا والظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين تعم العموم الوضعي وغيره ولذا مثلوا له في الشرع بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه آه بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هنا من ناقش في ذلك بما مضى الا ان عدة من تلك الآيات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم واستظهار كون اللام في الآية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مما يراد به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فيتعين اللام فيها للعهد ويكون مفادها وسياق الآية كالصريح في خلافه ودعوى ما في مقام الاحتجاج كالاحتجاج في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في النار او فلانا غاب ظالما ومن غاب ظالما لم يسلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر والحاصل ان المفهوم عرفا من الآية الشريفة هو ارادة الاستغراق والجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج المذكور مبني على الظن وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام اما اولا فلان هذه المسألة من عمدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وبذلك يتبين ان الظن الحاصل من تلك الآيات من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مرارا وفضلا عن ذلك الامر ها بعد حجية ظاهرها فانما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من لفظ المذكور واما بعد قيام الدليل كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فلابد للقائل من الاحتجاج بتلك الظواهر والاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في ذلك ايضا بل المقصود انه لما اقتضى الدليل الظني عدم حجية الظن مضى ثبوت الحجية بعدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وقد يقرر ان المدعى حجية الظن في الفروع وما دل على عدم حجية الظن فانما هو في مسألة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها عدمها وفيه انه يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ ما له الى الظن بعد ثبوت الحكم الفرعي في

منها المنع م

ستاننا من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة فتم ومنها ان الظن المذكور في الايات المذكورة الشريفة لا يراد به العلم الراجح
بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين وضعفه ظاهر اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع تعينه عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على
معناه الظاهر نظرا الى حجية خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل عليه لوضوح ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ايضا ظنون؟
لجواز العمل في بعض صور الشك في الواقع كما اذا قام بعده البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الاستصحاب ظن ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن
من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه
العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه سابقا وح فلا ترتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل
عليه كان مفاد هذه الايات ثابتا انما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد
قيام الدليل عليه كان كالقائل بحجية الظنون الخاصة فلا دلالة في هذه الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات وما دل
على حجية ظن المجتهد ظن خاص قد قام الدليل القاطع على حجيته فلابد من تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى
وهنا ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك
بالظنون اذ الظن لا يغني عنه حتى يترك لاجله وهو مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مط وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الاية فان
الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد عدم اغناء الظن عنه لعدم كونه طريقا موصلا اليه كما يشير اليه الحكم به وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره
او ان المراد به العلم اي ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد يورد
على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر ان تدل الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل
وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه ان ظاهر سياق الاية هو الذم على اتباع الظن مط وحملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخ
عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الاختصاص به بل ظاهر السياق كون اصل الذم على اتباع الظن وان كان
حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالعصيان فانه يفيد شناعة اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية الثالثة
من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون وعدم حجية الظن مط في بعض الاشياء ولا كلام فيه وايضا
اقصى ما يستفاد من الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اذا ابرز الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها
على المنع وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان قضية الاطلاق كافية في المقام سيما مع اشعارها بالعلية بل ولا دلالة فيها والثاني انه لو
جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع منه دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع
من الافتاء مط لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي صلعم فلا يعم غيره ومن البين
انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب
التاسي قاض بجريان الحكم بالنسبة الى من عداه كيف والاصل الاشتراك حتى يتبين الاختصاص به ولذا حصرت خواصه في امور معينة ولم يحك
انه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور للامة لان الخطاب اليه خطاب لامته في الحقيقة حسب ما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المط حقيقة
فعل الاتباع وللاتفاق عليه نظرا الى اختصاص خواصه في امور لم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع الوجهين بانا نسلم الاشتراك لكن مع اتفاق
ما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم وليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد سبيل
العلم بالنسبة الينا فاقصى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتفيد المنع من جميع
الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر
ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل من هذه التفاسير
لا ترتبط بالمدعى ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما
هو المدعى والجواب عنه ان الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى فهم العموم منه بحسب
النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما
ثم وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال مع ان الغرض عنه لا حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق وبما قررناه يظهر الايراد على الاجوبة المذكورة
ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون
فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما يفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب
ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد توافقت عنه المنع منه الا انها تدل على المدعى وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد
خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقصى ذلك تخصيص لعام او تقييد لمطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان
ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة الكتاب والسنة عدم حجية شيء من الظنون القائمة من
الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مط فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل
المذكور المنع من الاخذ كان موهوما وسيأتي الكلام في توضيح القول فيه ثانيها الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان الحجة

انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو
الحال في الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله من غير فرق وهذا المخالف في الامرين
على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كالاصول ولنا على كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لائحة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع
ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية على ان مخالفها في الفروع كمخالفها مطبقة م
في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا
نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن
في الفروع في الجملة وتدقيق ان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان الاحكام من الادلة القطعية ممكنا
حسبما ذكره السيد في مقام الجواب ومن البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها
فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت
الادلة القطعية قائمة لما وقع هذه الاختلافات بين الفقهاء ما ابعد وقوع الخلاف كذلك على الادلة القطعية الثابتة وعلى فرض حصوله فانما يقع وافحمه
على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين الفقهاء لا ينقص عن الخلاف الحاصل بين المتأخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طريقة السلف الاعلام ووجوه
احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيدة جدا بل الكلام يقطع
بخلافه ويومي اليه ما ذكره من ان الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسألة
الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول القطع بخلافه كيف والخلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة ولم يقطع احد منهم بضلالة
مخالفه ولا قطع بمؤاخذته بل لم يتحقق منه جزم بذلك ولا الظن به كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد
ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الجهتين مختلفة والجهة
منفردة والظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسألة من الفروع ما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع
بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام اخر بل لا يكفي
بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل
ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن
عند من يعمل به ويقول بحجيته ثابت الحجية ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية
الحكم قلت مقصود السيد من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه وان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق
قام الدليل العلمي على حجيته فما ادعاه من الاجماع انما هو على عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليها الادلة
القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يحكمون بضلالته كالمخالف في اصول الدين والذي على هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع
الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة
كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه كذلك من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر
في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان عمدة ما بنى عليه حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس
الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد ره حسبما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكورة
مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة
عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من عنهما ر
الكتاب والسنة والقواعد المأخوذة منها دون غيرها وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة
الكتب الاستدلالية سيما طريقتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واشار اليه حجية الادلة الخاصة
على الظنون المخصوصة بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد وربما
يشير اليه عبارة السيد ره وعليه يبتني الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا
يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل عليها و
تحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المتداول عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصل بينها بما يقطع
بحجيته دون نفس الادلة الحاصلة الحكم فبملاحظة ما ذكرناه يثبت الاجماع على ما ذكرناه غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه
فما ادعاه السيد الافضل حسبما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء
الاشارة اليه ثم انه يمكن ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك
والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا مجال لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اجمعت عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه من قبيل
الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل وقد اورد عليه ان

[illegible]

غاية ما يستفاد

غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من قبل الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل
على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب
العلم وقضى الاصل الثانوي بحجية الظن ح الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة
ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بخلافها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار
ذي اليد ودلالة يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا
الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الآخر قلنا المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل اسلم وان
تقرير الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن ح لا بد له من اقامة دليل علمي عليه فان تم له ذلك
فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام الدليل كان حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني
قيل لما فسر في الدليل القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام لحصر الدليل
بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل آخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور ويرجع
هذا الدليل الى الوجه الثاني الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل وقد يستدل عليه بعموم الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل
حسب ما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا
ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك ولم يجد دليلا آخر سواه تم الاحتجاج المذكور فيمكن ان يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة
دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة
وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواتر
فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة ومنوط به بقاء الشريعة وبه ينتسق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال بيانه
مع انا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك
حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما يعم به البلية اقوى
دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم طريق آخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن قد وقع التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ
بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك فيفيد اقوى دلالة على عدم الرجوع الى
مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن
الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الاخبار مشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على
الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بهما غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن الخاص دون
المطلق فهو مؤيد لمقصد المستدل ومعاضد له لا رافع له حسب ما ذكرنا لا انه ينافيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم
منسدا في ازمنة المعصومين وانما حصل الانسداد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك
الازمنة فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار حال عدم الحاجة اليها فهذا
هو الوجه في خلو الاخبار عن بيانه ويرد عليه انه لو سلم جواز اهمال الشارع الحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب
العلم كان حاصلا بالنسبة الى الكثير ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلاد البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة
احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى اقوى دلالة عليه فمع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف
يصح التواني باهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم الى مجرد حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات لا سيما ان الظنون مما يختلف
الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصلح ان يجعل مطلق الظن مناطا لاستنباط الاحكام والازم الهرج والمرج في الشريعة وعدم
انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها
وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والآراء والاستحسانات العقلية والوجوه التخريجية ولا كلام عندنا في عدم
صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان
ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن ح وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه
والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسب ما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا بعد
انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم
جواز الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف
اولى من الاخذ بخلافه فانه اقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما
استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل
وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون العقل وهذا الوجه موهون جدا لانه

القاطع على حجية المخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاول

على اصل فاسد مقطوع بفساده عندنا من نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع وقد قرر وفسر في محله مستقصى

ثم ان لنا طرقا اخرى في المقام ووجوها شتى في تصحيح هذا المرام نوضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما يمكن دفعها احدها انه لا ريب
في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ
احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وانه لم يسقط عنا التكاليف الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل الذمة
في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكاليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسب ما مر تفصيل
القول فيه فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب
الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن
باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على
حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا
بالاكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما
عرفت لزم اعتبار امر اخر في الظن معه يرضى المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته
واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام اولا طريق مقرر من الشرع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ
الذمة عن التكاليف فالكلام وان لم يقم فالواجب اولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يتوصل به الظن بالواقع او يقال انه ان لم يقم طريق مقرر
من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الواقع وان قام اكتفى بما جعله طريقا فان لم يثبت عندنا ذلك وثبت وانسد سبيل العلم
به وكان المرجع هو العلم بالواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق انما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم يرجع الى الظن بالواقع
حسب ما قرر قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع بالطريق المقرر من الشرع وليس يتعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر وعدم العلم به فما
يترتب العلم بالواقع عليه لا يتعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليل على ترتب الامر
عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر وعدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف
في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل
وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين ويتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر وانتفاء
واقعا التبس لكونه متعينا في نفسه بل لحصول البراءة على النحو الذي ذكرناه وفرق بين كون الشيء مطلوبا لذاته وكون المطلوب هو احد — حاصله
الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق
قطعي من الشارع بحكم معه بتفريغ الذمة وانسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كذلك رجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف
الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسب ما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسب ما يتم الدليل عليها في محالها — تمام به
مع عدم ان يكتفي في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الاخر فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن
بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع
قطعا لقضاء الامر بالاجزاء المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع
لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصد الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع
اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم الظن بتفريغ
الذمة على الوجه المذكور حسب ما عرفت والدليل الظني بعدم حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة كذلك فمراعاة اقوى الظنين كما
هو الشان في سائر المتعارضين بل المتعين هو الظن والاخذ به في مقابله ولا يتجاوز عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح به في
كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يقع بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني
على كونه الطريق والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فغاية الامر ان يقول بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا
الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان ظاهر القول بحجية ذلك لا ينافي مقصد القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام
او لم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما قررناه ان الظن بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن
بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله به من جهة
قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فتساوي نسبة الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام
المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له فكيف يعقل حصول الظن به من جهته
نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن
به في حكمه اذ قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل
الظني القائم على حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن

فيه وجه ثان وهو ان يجعل تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع

بحجية ذلك الظن شيئا اصلا ولا ربط له بنفس تلك القضية غرضنا ان ما يترائى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع
انما يتجه بالنسبة الى الواقع حيث انه ربما يوافق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند الشك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة وكيف كان
كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بتفريغ
الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل القطعي على عدم اعتبار
على عدم اعتباره فينتفي بالقطع بعد حصول التفريغ بحكم الشرع نظرا لما قررناه ان التلازم المذكور انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين
ومما يوضح ما قلنا ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم مع التلازم فبعد دعوى الملازمة بين الامرين كيف يعقل استنادا ما لو قام الدليل
على خلافه والقول بانه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك مع قيام الدليل الظني بظن ذلك وهل ذا الا انفكاك بين اللازم والملزوم وظهر
بما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ الملازمة بين الامرين بحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد
سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي وظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في نظره
كان الجميع حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض
فينتقل الحال الى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يدل
على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينها قضاء لما يحصل ان اللازم اولا تحصيل العلم بالتفريغ بحكم
الشرع كما تقرر القول فيه بعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه نزولا من العلم به الى الظن فيتنزل الظن به منزلة العلم وان انسد
سبيله ايضا يتعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما ذكر في المقام فهناك مراتب ملحوظة بعد حجيتها مرتبة ولا يندرج الى الوجه الثاني
الا بعد انسداد سبيل الاول وليس الحال على هذا عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما في الاشياء التي في الوجه
الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه الثاني دون الثالث انما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضا وكنا
الظنون من كل وجه واني لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط
الاحكام الشرعية هي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام الدليل القطعي المذكور فليس من ذلك الاتكال على الظن
في اثبات الظن بل مدركها ظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام بحجية ظن المجتهد سوى ما استثني او خصوص
الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة اليها على فرض
عدم اندراجها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي
فلا وجه للقول بعد انسداد سبيل العلم فيها بالرجوع فيها الى الظن قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام ممنوع لكلام انه لا ربط لها بها
هو ظن من ملاحظة حدها بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل بملاحظة حد الاصول يتضح كونها من وضع
المسائل المذكورة فيه نعم لو وضع اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع فيها
ولو اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا بما ذكرنا من قيام البرهان
القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها وهي شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما قرر على فرض انسداد
باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه
على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا يدعي ايضا قيام الدليل القطعي ولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور
بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا للوصول الى الواقع ويريد بيان قضية العقل بعد الانسداد المذكور وهو لزوم الرجوع
الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول
ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط جدا الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية
كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما فمع انسداد باب العلم يتعين فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا كان الواجب
الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين
الرجوع الى الظن به ويكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا بالنسبة الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل
بقيام الظن مقام العلم حسبما عرفت وبانه فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون لقيام الادلة الظنية
على كونه كذلك وليس ذلك بناء على الظن بالظن حسبما قد يتوهم بل تنزلا من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل
حسبما مرت الاشارة اليه نظيره في الوجه المتقدم ويرد عليه وجوه ضعيفة قد اشير الى جملة منها احدها ما اشرنا اليه نظيره سابقا من ان هذه المسألة
من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسألة مفتوح فان كل من سلك
مسلكا في المسألة قد العلم به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن بالطريق انما
انما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد العلم به وهو ممنوع اذ الضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية او سلم
انسداد باب العلم بها بجملة الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها فلا نسلم ضرورة بقاء التكليف فلا لزم الخروج عن الدين وهو [illegible]

[illegible]

في الوصول بها نظير ما ذكرنا إذ من الواضح أن للشارع حكماً في شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن أو الظن الخاص ولا نعني بالطريق
المقرر إلا ذلك حينئذ كيف يمكن منعه مع أن الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف أوضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف مع البناء
عليه لا محالة لا أن يترتب عليه ويسكت عنه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الأحكام فإذا علم ثبوت طريق للشارع في شأننا من الأخذ بالظن
أو غيره تعين تحصيل العلم به وإلا فإن قام عليه دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام وإلا تعين الأخذ بما يظن كونه
ولا يصح القول بالرجوع إلى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته علمه بتعيين طريق عند الشارع في شأنه وجهله من جهة انسداد
سبيل العلم به هو الرجوع إلى الظن به أعني الأخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بمقتضى الدليل
المذكور وذلك حاصل بحجية الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفي به في استنباط الفقه الآن
من الأحكام وتساوت الظنون بالنسبة إلى ذلك تعين الرجوع إلى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما تقرر ونحن نسلم إلا أنه ليس الحال كذلك في المقام ربما

القطع بوجوب [illegible]

إن أريد بذلك حصول العلم الإجمالي بأن الشارع قد قرر طريقاً لأداء الأحكام الواقعية والوصول إليها تكليفنا في كل واقعة بالبناء على شيء
كما هو مقتضى الإجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقاً من أي سبب كان من الأسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وإن كان المراد بأن الشارع
قد وضع طريقاً تعبدياً كالبينة للوصول إلى الأحكام فممنوع ولم يقطع به بل خلافه من المسلمات القضايا الإجماع والضرورة على توقف التكليف على الإدراك
والفهم وأقل الظن بالواقع وهذا أوضح فساداً من الوجوه المتقدمة تماماً أولاً فلأن ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول إلى الأحكام عدا
فيما الضرورة به هو عين ما أنكره أولاً وثانياً فقولنا إنا نقول إن ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد فإنه إن كان ذلك من جهة انسداد
سبيل العلم وبقاء التكليف فهو خلاف الواقع بل لما أما ثانياً فبأنه لا مانع من تقرير الشارع طرقاً تعبدية للوصول إلى الأحكام كما قرر طرقاً بالنسبة
إلى الموضوعات بل نقول إن أدلة الفقه كلها من هذا القبيل بل وكذا أكثر من أدلة الأحكام حسبما فصلنا القول فيها في محله وأما ثالثاً
فبأن ما ذكره من الترديد مما لا وجه له أصلاً فإن المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق إلى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان
الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الإيراد في المقام بأنه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم
بالأحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله إلى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالأحكام الشرعية إلى الظن بها
نعم لا من العلم إلى الظن في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد من المقدمة
المذكورة كون الظن بالطريق أيضاً حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكره حجية الكل
ولا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن ويثبت بذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وإن أضيف إليه شيء آخر أيضاً وبالجملة إنه لما كان المطلوب أداء ما هو

[illegible]

الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فإن حصل العلم بمثال الطريق وأداء كذلك فلا كلام وكذا إن أداه على وجه يقطع معه بأداء الواقع فإن
فإن العلم طريق إليه قطعاً سواء اعتبره الشارع بخصوصه في المقام أو لا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع أو لا للاكتفاء بالعلم بأداء
الواقع قطعاً فتعين الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع وإذا انسد سبيل العلم بالأمرين تعين

بل [illegible]

الأخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لأداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق وأما الأخذ بمطلق الظن
بالواقع فليس فيه أداء التكاليف المتعلق بالطريق لا علماً ولا ظناً وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا
يستلزم أن يكون الظن بأداء الواقع أداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح أن كون العلم طريقاً قطعياً لا يستلزم أن يكون
الظن طريقاً ظنياً إذ لا يكون طريقاً أصلاً فلا يتبع أداءه كان علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرر ولا ظن بأدائه على الوجه المقرر
وإنما هناك ظن بأداء الواقع لا غير فلا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مطلقاً ويشبه الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق في محل الشك إذ لا علم
ولا ظن بأداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن بأداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فإن قلت إنه كما قام الظن
بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به وإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع كما أن الظن
بالطريق بمنزلة العلم بأداء الواقع كما أن الظن بالطريق بمنزلته فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل أيضاً بالظن مع انسداد سبيله قلت

بأداء [illegible]

لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً لاتجه ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن
الآخر وأما إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له فمجرد حصول الظن بأحدهما من دون حصول الظن بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة
وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع وكونه عن الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل
والشرع فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق أيضاً جرى الكلام المذكور في صورة الظن أيضاً لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث أن
قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل أولاً تحصيل العلم به هو الرجوع إلى الظن قطعاً على سبيل القضية المهملة حينئذ فإن
قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الأحكام انصرف إليه تلك القضية المهملة من غير إشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه
ولو تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظراً إلى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم إمكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض
دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الأخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن وأما إذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون
مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض فلا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون في بعض تلك الظنون دون البعض

توضيح الحال

وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية مشتبها في اثبات الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل على نفي
عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية عدة
منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة منها كذلك نافيا اخرى مع خلو الباقي عن الامرين
ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثاني لا بد من الحكم
بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مطلقا فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم
يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه وان كان في مقام الترجيح
والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون لم يعقل الاتكال عليه [illegible]
اذ المختار عندنا عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دوريا قلت ليس المقصود في المقام اثبات
حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور ومحصله
من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفادها المهملة
على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى [الظنون المخصوصة و] عدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لا انضمام
الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد
الحجية متساوية بالنسبة بالنظر الى الجميع فلا محيص عن الحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجد ما يختلف بها وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي
نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محيص عن تقديم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية [illegible]
الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون
حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية
الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان ذلك ايضا
اتكالا على الظن فان النتيجة تتبع اخس المقدمتين والظن انما هو من القبيل الثاني لتقوم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك الاحتمال كان
كان الظن المذكور كعدمه فيساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل انه
لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال كون الظن المفروض [illegible] الواقع ومساواتها لغيرها من الظنون
بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول
الظن بذلك قلت على ما ذكرت الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على
غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح
ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيه ودوران الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض
يدور بين البعض المظنون وغيره والتفصيل ان قضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن
ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يتعد
التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتبين الخاص [illegible] في المقام ودار بين الحجية
بين شتى الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض
مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصها بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره
فان الرجحان ح قطعي وجداني والترجيح من جهته ليس بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون
الترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته
من الظنون والبناء على حجيته فقط وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجحه على غيره في نظر العقل قطعا
فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على التعميم والرابع انه بعد قضاء المقدمات بحجية الظن على سبيل الاهمال وان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر
في الوجه السابق كان ما دل على حجيته الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون ح
بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فالاظهر حجية الجميع [illegible] من الدليل المعتبر هو الدليل الظني
القائم مقام العلم فاذا اقتضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل
القاطع الدال عليه كما انا لو قلنا اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل
المذكور منطبقة عليه فلا يسري الحكم منها الى غيرها حسبما مر كذا اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيهما على ما ذكر وان قلنا بقيام
الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه لذلك [illegible] اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي في غاية الامر ان يكون
الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدال الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال على ما ذكر
وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة

عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل
الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض حينئذ بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن
لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد من الرجوع الى اقوى الظنين
المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلت لا تعارض بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء التلازم بينهما ايضا
لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة بالشرع تعبدا او العلم به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء فيه لذلك
كما مرت الاشارة اليه واليه اقصى ما هو يسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل
الظني القائم على خلافه حتى يتدافعان ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير
حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع التعارض بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق
الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني
لا يقاوم القطع فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى تكون
غلبة لاحدهما قاضية بسقوط الآخر في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام
الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج
عن موضوع الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص بل لزم التخصيص
في الادلة العقلية فكذا ما يثبت من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا عدم اصلا فان قلت ان قام دليل على عدم حجية
بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه خارجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته
معلومة وهي انما تبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول ان مقتضى الدليل
المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقواهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة
من غير ان يكون لاحد الظنين مستند الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن
حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثانية
المفروضات الدليل المفروض فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من
الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين
ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قاض بحجية
كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع
الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية
الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول باعتبار
حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين
بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المتعلق بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل
حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ان في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا
المفروض صحته فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض اما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مانع
من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارض فيه للدليل القاطع
بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هنا مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن
الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا في نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة
ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو
امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة
حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم
حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما حسبما يتخيل
فرضا فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة
من مسائل اصول الفقه فلا دلالة فيما ذكر على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاعدة على
حجيتها قاطعة قلت اولا ان مفاد الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع
وان كان عقد البحث انما ينسد الينا الظن المفروض مسند اذ سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان مرجع الظن
المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل بالظنون المفروضة والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتم الخامس انه بعد القضاء

البناء على حج

فالظن مخ

عليها هي القاعدة م

الظن م

بل الحجية م

حجيته م

حجيتها

البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون والظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح ناهض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فان القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم انما يجيء من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام اذن في حجية الاخص وانما التأمل في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا بد في حكم العقل من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه على القول المذكور ان اكتفى في دفع الضرورة وترك الباقي مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة الحاكمة بحجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة جريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف به اخذ بالاخص بعده متعينا ما ذكر الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير ان ينتهي الى غيرها مما يتعدى عن تلك الظنون فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاهمال هو الحكم بحجية البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة ووقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل يتساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هنا درجتين لانتهاء الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهله بالحال ودوران الامر عنده بين الوجهين انما ياخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه وربما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل بحسب الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاول وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض [illegible] للعقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والزامه بالعمل بالظن المعين كيف اذ لا يعقل العمل بالمبهم فيتعين عليه الحكم بحجية المعين وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة وحجية الكل ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة له الى العمل يندفع به فلا داعي لتعميم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة داعية لما عرفت من [illegible] الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت انما تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك اذ دوران الامر بين الاخذ باحد الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا الاتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع اذن في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قرروه ولا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضتها لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك ونقول انا حكمنا بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى فيتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل على الحجية المذكور باثباته فيكون اثباتها هناك حاكما على نفيها فتثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقال في دفعه ان القائل بحجية الظن مط لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر انه يرجح جانب الشهرة لقوة الظن في جهتها فهي ح عنده اقوى الحجتين فيتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة ونفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها مع المانع عن العمل بها لوجود المقتضي في الثاني الا انه قد صادف

[illegible]

لوجود المانع بخلاف الاول اذ لا حجية هناك بلحاظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسئلة فكل من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجية الظن مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها فالمسالة الحجة السالمة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان المذهبين متفقان على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الا ترى ان القائل بحجية مطلق الظن يقول بوجوب العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له ذلك لدعوى على فرض ثبات وقد عرفت انه لا دليل عليه فيتعين العمل به هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخفى عن تامل الناس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ارتياب فيه فح نقول انه ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفي به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمنع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان تردد الوجه حسبما مر من التفصيل فح فالوجه ان الواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوص في استنباط الاحكام من غير تعد الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مط ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلا قاطعا عليه حتى يثبت به تلك القول بدلالة الاخبار القطعية عليه مم فضلا عن دلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح فذلك يحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا يبعد اذن في تحصيلها بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدم فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا لاحتياج الى فهم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت لنا المناقشة فيما ذكرناه لمعيار انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس بناء البرهان على انكار حيثا انه غير قابل للمنع والمناقشة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا الخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بخصوصه فانه بعد قيام الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة الى ثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا ثابتا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة غايته وهو واضح لاخفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنه ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسبما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واضح الوهن وكذا من جهة الدلالة لظهورها من البين بعد ملاحظتها فهم الاصحاب وعملهم شمولها لامثال العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي المختص بالحاضرين حتى يتوقف شمولها للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع الا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسبما ندعيه كان شيئا الفنا زهاء اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على نحو ما يقتضيه الدليل المذكور والقصر في الاحتجاج المذكور بيانا هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع الى شيء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقتضي ذلك حجية الظن الحاصل منهما مط بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد مزكي رجاله فلا يتم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وح نقول انه لا يكفي الظن المذكور المعلوم باجماع الشيعة بل الاثر والاخبار القطعية وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم او فعله او تقريره ولا فرق في ذلك بين ان يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي او الظن بل وان لم يفد احدهما وليس شيء من ذلك من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد فاذا انسد طريق العلم بالسنة الواقعية فاللازم الاخذ بالظن بكونها سنة من المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة واخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الاخبار في كونها كاشفة عن السنة الواقعية اعني القول او الفعل او التقرير الصادر من المعصوم فهذا هو اساس الاستدلال لحجية الظن المطلق في الاحكام الواقعية مع اختلال وفساد في تقريره من جهات وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لانه من اهل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل الشيخ على مطلق الظن من الشيخ المرتضى ادام الله فانه في استنباط الاحكام يتوقف الامر على الرجوع الى ظن اخر ويؤول الامر الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على عدم ما مر فلا يتم التقريب المذكور قلت بناء على اعتبار الوجه المذكور ولا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن

البرهان غاية الورد

البين ان غالب الوارد من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع التوثيقات
على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي فاذا لم يقم دليل قاطع
على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسبما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض اقسامه
فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفي به في الخروج عن عهدة ذلك التكاليف ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة
بؤمنا هذا زائدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه
حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهرة حسبما قرر ذلك في محله وان كان المقصود دعوى
القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها فيدفعه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس
الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسبما قرر الكلام فيه في محله كيف و
الرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما وورد في الروايات التي الامر كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظائر تلك العبارات في سائر المقامات
فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن بحجية فالموضوع
كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه في بحث الكتاب وكذا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ثبت
على وجه اليقين من المتواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر من الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان سند الـ
الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة
في زماننا هذا بعيد اكثر من ذلك للقطع بوجود معظم البلوى في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الجملة بالاجماع القطعي
واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور فان قلت لما
كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على
تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان هذا التكليف
جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص
اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل
العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع
الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل
من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند
انسداد باب العلم بها وكما لا يكون عينا في شيء منهما منفردا قاضيا بمعذورية الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا ما قلت لتعين
المقصد بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل في الظن الحاصل بالتستر
من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما
كما هو المفروض اذ مع وضوح حجية الظن الحاصل منهما مطلقا ولا يرتبط ذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر
في الامر الموصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرروه في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت
ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم
بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينه جهة حجية مطلق الظن بالنسبة الى الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية
في ذلك قلت كون الدليل على ظنون ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل
العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظاهر ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به
وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها
من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلق الوجوب
الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مع ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه
وح انه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة
الى ذلك فان ما ثبت منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا
يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين
الظنون بحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم
العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون التابع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالاتيان
وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافعال كسائر الافعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم
على اخرى فان قام عندنا دليل على تمييز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به وحيث لا نقطع بذلك الطريق المعتادة وحرمته الا فتا على الوجه

الامر وان انسد سبيل العلم بذلك ايضا تعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا دار الامر بين
الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنون الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك
الظن ونزول الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف
بنا في الظاهر فكيف يتم الانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن
بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء وبجوازه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة
الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء من دون ان يعارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا ينتفي الظن بالواقع مع حصول
القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان تصيير الظن بثبوت الحكم في الواقع حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز الافتاء بمقتضاه
الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه عرية عن البيان كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض
نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد
قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت الكلام في مقتضى حكم العقل فان ما يقتضيه
العقل هو تعيين الافتاء لقيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه مع عدم قيام الدليل
الظني على جواز الافتاء بمجرد حصوله فاذا قام الدليل الظني على جواز الافتاء نفيا ظنيا تحصل لزوم الاخذ بمقتضاه واذا لم يقم على جواز الافتاء بها تم
ان لم يتم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية
من حيث المدرك في نظر العقل [illegible] مقتضى الدليل المذكور القطع بجواز العمل بالجميع وجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء وانتفاء المرجح بينها
واما مع قيام الدليل الظني على [illegible] الامرين [illegible] كلها فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد
سبيل العلم بالطريق المجوز للافتاء [illegible] هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع اولا ومع انسداد سبيل الظن
به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع [illegible] وبتساوي الظنون في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة
الى جواز الافتاء وعدمه يجري لو قرر بالنسبة الى العمل بالظن [illegible] بالواقع وذكر فيه ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع موقوف بعينه
على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه فلا [illegible] فذاك ومع انسداد سبيله ينتزل بحكم العقل الى الدليل الظني الناهض
على العمل به والجري على مقتضاه ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فلتساوي الظنون باجمعها من حيث المدرك لا يصح الافتاء بذلك الا
اذ لا حجية الجميع وان كان بعض القول به بعيد حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من جماعة القائلين بالتساهل بحجية الظن بعد انسداد سبيل العلم
بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التأمل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب
بين الصورتين وذلك بحمد الله تعالى واضح لا ستره عليه الثاني ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دل على
ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا وما ذكروه
من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم
فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منها والرجوع اليهما والتمسك بهما وهناك
اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب وكذا اخبار اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسبما نفصل القول فيه في محله ويدل
عليه ايضا جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالاخبار بين الشيعة واخذ الاحكام منها دون نشأ الوهم حسبما نراه العامة ايضا
والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من زمن الائمة عليهم السلام على الاخبار المأثورة عن
من يوثق به من الرواة [illegible] مع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها ولذا كان [illegible] الاصل الحق كالسكوني ولعله
حسبما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة من هذا شأنهم كالسكوني وابن الدراج والطاطري ونحوهم
نصا وامرائهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة وبعد التبيان ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم
وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح وظاهر ان العادة تحيل تحصيله بمقتضى القطع بصدق الرواية فلا بد على حصول
الاعتماد عليها من اجله وبملاحظة ذلك الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق
والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن بصدوره عنهم وبيان تمام تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله
الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة
واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلام عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة
في السنة واما العقل والاجماع فمما يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول
الثقة والاعتماد عليه في الشريعة وهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخبارية مطلقا
ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مطلقا ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في
حجية اخبار الاحاد اعرف حتى ان السيد ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل جعلها بديهيا كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع

[illegible margin note]

العمل عنه بالخلاف

العمل عند فالخلاف في تفاصيلها ممتد الى من الصحابة الى المتأخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم
من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الآراء المنتشرة ومع هذه المعركة العظمى من حول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى الاصل
الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من حيث ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة في
صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت
شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذة من نقل الآحاد تارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة مؤداها من حذف فيها
وظهور الاضمار او التخصيص والتقييد لغلبتها الى غير ذلك وما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ مطلقا حتى الحاصلة
بانها المسامحة فيما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة المسلم [illegible]
منه مخصوص بصورتين لا يبعد انهما الاختصاص الدليل بهما احديهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات
الجارية الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان آدم الى يومنا هذا كذلك ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ المرجع مفادها
الا الى الظن واما غير من افهم ليتوصل الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتأخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في مراد
المتكلم بعد وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له بتحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله عن حجة اليقين فلا كلام و
الا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص بعيدا لقطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه
منحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف
خاص فيكون قصد المتكلم بقائه ولا استفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين
ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيف
المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث
لا مجال فيه ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول
فظاهر لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي للغائبين امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف
حسبما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع الدليل القاطع على كون تلك تمام
الخطابات من هذا القبيل بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظاهر ان خطاب الصادق لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بخطابه المخاطبة
الا لتفهيمه وان كان غيره مشاركا للحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه بمنزلة كلام
المصنفين في خطابهم المقصود منه افهام الجميع وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه
بالتدبر فيه والتأمل في معانيه الى يوم القيامة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يتم من دائرة
الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج ظاهره تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه ولا بد منه ه
كما هو الواقع فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها
الا بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي بعد ذلك كله ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينها
فانه يحصل دليل ظني خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة ايضا
ولا يتم العمل الا بالظن فيتوقف على ظن قلنا اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو امر شيء لوضوح ان مجرد وقوع
الخلاف في مسئلة لا يقتضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات
والدليل على ذلك حجية الكتاب منحصر في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليل القطع فيه وجود الخلاف فيه من جماعة
مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة
فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي والائمة وان امكن المناقشة في بادي الراي في كون حجيتها اجماعية نظرا الى شيوع الخلاف
فيها من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة بحيث بينا
يحصل القطع من الكل فيها كون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس
الامر على المخالف لا يقتضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة قطعية الصدور معلومة
الورود عنهم بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور الذي ثبت من الحجة طريقه
السلف عليهم الكاشف عن تقرير الائمة وتصريحهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرروا الاثبات
الموضوعات الا العلم بالصدور ولذا ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن
المتعلق بالالفاظ فاوهن شيء اذ جريان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظاهر ايضا وكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين
المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وفيه ملحوظ منه
كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقواها واظهرها ما اشار

[illegible]

[illegible]

وان كان مكلفا به في الظ معتقدا كون ما يأتي به هو الواقع فالحكم الظاهري انما يثبت مستقلا الا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه
هو الواقع والا كان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف مع مخالفته للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا
لم يتمكن من استعلام المجمل ولم يكن له طريق في الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظ ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بثبوته
وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي
الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لوحظ ثبوت
حكم شرعي ظاهرا في الظاهر وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يصب به الواقع لا علما ولا ظنا
فان الطريق الى الحكم بالتبع شرعا غير الطريق الى نفس ذلك المبني يعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها
الا انه يحصل منها غالبا حصولها في الواقع والمقصود هو الثاني وهو ولم يكون مبني طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من
جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها
عنا الى الان كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن لنا طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى اخر ما ذكرنا فان كان
المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان
كان مكلفا به في الظ من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم
اقتضائه الحكم باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه
تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظ للايصال اليها بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده
وربما يورد في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد
فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم
ثبوت كون الظن طريقا شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم
سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والقضاء على الفساد المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف
على انه يمكن ان يقرر المقدمة المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمة المفروضة بان يقال قد دل اجماع الفرقة
بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت الاحكام بالنسبة الينا بزيد تفصيلها عما قام عليها الادلة القطعية التفصيلية الا اقل قليل وثبوت
هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى تلك
المقدمة في الدليل لو تمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها
عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين مخصوصا فانما يكون مؤداها هو المكلف به في الظ سواء حصل به الايصال
الى الواقع اولا وتقريره للطريق المذكور ربما لا يبدأ به بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص
كما ذهب اليه غيره وح فلابد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشان في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره
حسبما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنصوصة لزم الرجوع الى الظن
بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسبما قرره فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم الظ
هنا في الظ فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن به
وان ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق الموصل
اليها فحينئذ القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطريق المقرر عندنا حسبما قرره الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظ المسوق
الطريق فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقتضى المستدل
ولا ما ينتهي الامر كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ
بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكاليف في الجملة قلت الاخذ بطريق
ثم انما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع فيعلم منه الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم
بنفس الطريق المقرر للاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه
حسبما تقرر في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به
تعين الاخذ بظنه فيما ذكرناه الا ان يدعى احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر وان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو
واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكاليف بغير المعلوم واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريقه
موصل اليها في حكم الشرع اذ لا بد من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من
الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند
انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو

[illegible]

الاوفق الاقوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به وانما ان ما ذكر في المقدمة الثانية من ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان
ان اريد به ان الطريق ولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد
طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق
الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به مما يحصل منه العلم اليقيني بعد ملاحظة ذلك وان كان في
المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصود المستدل وان اريد ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية
فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو مم بل الفهم اللازم منه ولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف
شرعا كما مر تفصيل القول فيه فكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية مم وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل
العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر انه لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في اناطة التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام
بل المقرر من الشارع طرق خاصة لاخذ الاحكام كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم وقد مر تفصيل
القول في تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع وانه لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بالطرق الظنية الا
بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم
بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع نعم وجوب مراعات القطع
بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة اقوى شاهد على ما قلنا نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء
الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه
بل لايجابه ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى
تفريغ الذمة ويرجح في نظر العقل جعل الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشرع فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع
الخالي عن الظن بكونه لمكلف به في الظاهر فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف
وصح تقديمه على الاخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه باتيان ما هو الواقع
غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم
برجحان الاخذ بالاحتياط مما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما
عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل ولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظاهر الشريعة وحيث تعذر العلم به كان باب الظن به مفتوحا الا رجحه لعدم
الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم مقتضى العلم
باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا
يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم
كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد بها في الشريعة وقد يتك
فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة
بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم والمتبع بمقتضى الدليل المذكور
هو الظن الثاني دون الاول وستأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ثالثها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل على سبيل
العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية التفصيلية فمم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين
الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة بالنسبة الى الاعمال بحكم ن ل
سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فمم فانه كما يمكن العلم بتحصيل العلم في المسألة بالف
والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعات الاحتياط في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف
بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع
على تفاصيل تلك الجهالات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب باداء فرد يقطع بانه راجح في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد
يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف
فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل
اليقين هو اليقين باداء التكليف دون اليقين بحكم المسألة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم العلم
بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على الحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغايته
الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى في دعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه محل تأمل على انه عير معلوم
في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين به
بالفراغ فيجب مراعات الاحرى في تحصيل الواقع اولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه

تحصيل العلم با[illegible]

تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحاكم بتحصيل
الواقع مع مراعاته اقوى دون غيره الاخذ بما هو المظنون في حكم المسألة كما هو الراجح اذا امكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغايته
الامر ثبوت الحرج حينئذ الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به ح من ضرورة او اجماع وما قد يتوهم من عدم دليل
على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في
حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يترائى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط المخالف للحلي فيه حيث عزي اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف
يمكن القطع بحسنه مع مخالفته وضعفه انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها واستحبابها فلا بد مع مراعاة
القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه وهو باب طريق العلم عنه مسدود في هاتين المسألتين لقطع
العقول بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع وتحرزه ووقوع الخلاف في مسألة لا يقضي بعدم امكان تحصيل القطع
فيها على انه في خلاف محل الفرض على ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على
حجية الظن بل الظاهر خلافه وكذا الحال في المسألة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم
امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم
لانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه
من اداتها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اذ
في مقام الجهل بالتكليف الايجابي او التحريمي او الشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع
فيتسامح فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما دل على حل الامر الا
الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاكتفاء في المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح
المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجيته مما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل
عليه لنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير
عدمها مع عدمه فيا سره وهو ان القول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى
الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم يستنبط الاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسألة كما فصل القول فيه في مباحث
الاجتهاد والتقليد ولو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ح ومع عدم تسليمه فالقول بنفي العسر والحرج مطلقا مبني على العمل
اطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو انسب بالنسبة الى الظن وقد يقال ان الرجوع الى الاصل فيما عداها مما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط
يرجع الى الظن ايضا فقد يصح الرجوع فيه في التخلص عن الاخذ بالظن وبعد فرض ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل
منه الظن في المقام واثباته من جهة انسداد الطريق الوصول الى التكليف اعني العلم وعدم قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف
لانتفاء السبيل الموصل في الحقيقة رفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور دون الظن وقد عرفت بعض
عدم نافي المحكوم في امثاله والايراد على الدليل المذكور والمأخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهتين فيه خروجا مما علم ثبوته في الذمة وقد
فرضنا انه يلزم من ذلك القول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ملحوظ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما قد يقرر من ان سلمنا
جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب بيان الاحكام ولا مناص في ذلك على جريان الاحتياط
من غير بيان الحكم مع طلب المسائل المختلفة بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار مال بين يتيمين وغائب
او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون موجبا لاعطاء تلف مال اليتيم والغائب فان الالتزام
بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكاليف المتعلق بنا في الشريعة ولا دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه
تقرير الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه ان شاء الله هذا وقد ذكر ايضا في المقام ايرادا على الدليل المذكور
بان تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة
او الاجماع والرجوع فيما عداه بالاصل لا لافادته الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم
العقل ببراءة الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه
كتسليم الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر والتسمية والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع
ووقع الخلاف في تعيين احدى الكيفيتين ح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا ولا حرج علينا في فعل شيء منهما
الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال على الانسداد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يرد عليه بان انسداد
طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل لا غنى معه عن قيام الاجماع والضرورة على بقاء التكاليف الشرعية والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد باب العلم
بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم الانسداد
وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم الهدام

كذا وجد في نسخة [illegible] على [illegible] ظ

كان العبارة هكذا ان باب القطع

اجزاء

الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات المجملة مطلقا واما اذا كان
بعضها منوطا بالبعض مع تعيين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل انه لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو
المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعيين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار المعظم
بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا منها ببيانه فلا يجب علينا الا
الاتيان بما يفي بتقدير الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره و
قطع لنا بعدم الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه
من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما قد يدعى من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال
في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة وغيرها مع العجز عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او
شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق اليه فمما لم يقم عليه اجماع ولا عبرة في مانع من نفسه بالطريق القاعدة المذكورة وان علم
كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك المبين وقد يشكل الحال
في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين لكن الاظهر بمقتضى القاعدة المذكورة وهو الحكم بعدم تعلق
وجوب القضاء والافتاء بها الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة المذكورة العقلية ولا ينافي الالتزام بالخروج
عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية
وان كانت معلومة اجمالا بحسب ما يترتب الاشتغال ويتحقق مما قررناه اندفاع ما يقال من ان الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكفي في الخروج
عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الطواري الواردة كاحكام الشكوك
ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق
التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك الا اذا لزم التخيير
في امر بين نسك الوجهين او الوجوه ويمثل له بما اذا دار الواجب من اصله بين امرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران
الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر
بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه يتعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين
ليكون التخيير الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل ويبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة حينئذ هو البناء
على تحصيل اليقين بتحصيل الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم في
ان قوله ثم لو تم الاستدلال لكان بحوا خرا بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورده من بيان ما
ذكر من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال لانا نقول حينئذ ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات
وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل او الترك لتوقف دفع الخوف من الضرر
عليه كما انه يوجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاحكام فكما ان ثبوت الحكم يعتبر
الى الدليل القاطع فكذلك تعينه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز
ان يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له لانه اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه
بدرجات نعم ان تم الدليل عليه كذلك صح الايراد المذكور فان مجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل
عليه كذلك كما يومى اليه اخر كلامه فهو ممنوع سيما فيما اذا حصل الظن بخلافه فان قضية التنزل عن العلم هو الاخذ بما هو الاقرب في الاثبات والنفي من غير
فرق واما نقل الاجماع على اصالة البراءة مختص بعلم التفصيل فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب
احدى الكيفيتين فانه لا يبعد في مثله الحكم بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع
صدر هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الافاضل حيث انه اورد على المورد المذكور في
فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع
والضرورة لا يثبت بكونه هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن
وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت
بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط فحينئذ فلا امر يقع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا ينفي رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في ضمن الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا الكلام مراده وانما المناسب لما رام من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب
بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فالجواب عن

ذلك يظهر مما

ذلك بظهور ما قد بينا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح بما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على
ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم يتعلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوقيع
من الاخبار الواردة فيه فيتجه مقابل اصل البراءة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فلان اثبات الاستصحاب بضميمة الاصالة الاعتبار عليه فان مطلق الرجحان
اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في نظر الشرع وليس ذلك من ترجيح
احد الاستحبابين بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء البينة من الجانبين ومن جهة الاستصحاب الخاص مع عدم نهوض ما دل على الوجوب حجة في
المقام كما هو المفروض والحاصل مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى مجال لانكار الاستحباب ودعوى
كونه مبتنيا على ترجيح اصل البراءة على الاخبار وهو موقوف على حجية هذا الظن غريب واغرب كيف وقد نص المستدل ولا يكون البناء على اصل البراءة
من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف ومع ذلك كلام احد اساتيد المورد ايضا وسيجيء الكلام الظن بالاحكام حجة
فيه ثم وربما يتخيل ان ذات الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقاؤه بعد انتفاء فصله مع
بالفرق البين بين رفع الفصل في الواقع ورفع الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام لوضوح فصل الاول برفع
الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المقصود عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الاخر
اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل ثبت حصول الاستحباب في الظاهر وليس رفع الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بما يثبت
بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل قضية ما ذكرناه من الحكم بقاء الجنس في الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر في الظاهر
مع لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل اذ لا نقضا انتفاء الفصل المرفوض بنفيه ظاهرا والمفروض في
المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البراءة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع هو غير متجه اذ
ليس ذلك مما ارتضاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في الظاهر ببيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا
فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر وكيف يعقل القول بقضاء اصل البراءة بكون الرجحان
الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البراءة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه
فان قلت ان مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم
بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على المكلف في الظاهر
الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع وانما كانت حجة المقدمة ما مفيدة
لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكر فلو سلم كون نفي الفصل في الظاهر منه لنفيه بحسب الواقع ثم المقصود ايضا فانه
مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ
الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب غاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك الحاصل ان
اصل البراءة بالنسبة الى الظاهر حجة قاضية بالحكم في مقابل الخبر اذا في الحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا اذا علمنا بانه لا
يجوز رجحان الفعل ودلت الروايات المفروضة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت
الحكم بالنسبة الى الظاهر وليس من ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس مقتضى الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك فيه لا خطائه مع الرجحان المعلوم الثبوت
من الخارج يثبت الاستحباب ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات
في التسمية اذ بعد صحة جريان الاصل في غسل الجمعة حسبما قررناه وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة
كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هنا ايضا بين حكمين وجوديين
يجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسألة الجهر والاخفات لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان
ما ذكره من ان المثال المناسب لما ادعاه هنا شرعية الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز
الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله واصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت
بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة والاباحة فان اريد بالاصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو
مما لا اجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضا فاي دليل يقضي ببقائه على نحو ما ذكره في مسألة غسل الجمعة غاية الامر بعد ان كان
متنافيين الحكمين وهنا لك بين احكام ثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي او غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة
اصالة البراءة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل لما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه وقوله وانما المقصود
رفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة في رفع اصالة
البراءة للمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون رفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فهو لا الامر اليه مزاحمة اصالة
البراءة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده بعينه غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام
رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون رفع المنع من الترك مستلزما في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل

لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل

القطع مقابلا باصالة البرائة دون الدليل الظني القائل بوجوب الجمعة وهو كلام ساقط اذ لو تم لقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا الرجملة منها في المقام ونشير الى ما يرتبط بها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في رفع التكاليف الى اصل البرائة وقولهم ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه ان اريد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كا يعرفه من لاحظ ادلة اصالة البرائة سيما بعد ورود الشرع والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح خلافه وان اراد الحكم الظني كا يشعر به كلامه سلوكان بدا انه مفيد للظن او من جهة استصحاب الحال الى ان يثبت يقينا فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار الا ان النبي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع ان تمام بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى ومنها ان قوله وبؤكد ذلك اه فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمولها عموما دل على حجية ظواهر القران لما نحن فيه تمام لا ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه

غيرها فليس

اول الكلام وان كان الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال بها ومنها ان قوله واما فيما لم يكن فيه سند وحجة عنده اه لئن اراد به ان التخيير المفروض هو مفاد اصل البرائة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البرائة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام بان اصل البرائة فيما لا نص فيه ومقابله اولا التوقف والاحتياط والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببرائة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعدم ذلك تمام الامر وحجة عنده والمستدل ايضا لا يقول به لذهابه الى ترجيح الظن وانا رادان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختياره فيهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك تمام الارتباط له باصل البرائة انتهى ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب الاخذ به باحتمال الرجوع الى اصل البرائة ونزل العمل بالظن نظرا الى حكم العقل اه وحينئذ المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية الظن عنده مصادما

نظرها كات

للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ظاهر كلام المورد اذ ليس في كلامه ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه ليس له في الايراد وثانيا انحصار المراد بحكم العقل وقطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعم العلم به من الطرق المقررة للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر او للوصول اليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل

مقتضيه

اخر الى الواقع كما هو المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف مع

انما يرد

انتفاء الطريق اليه قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف او كون الظن ح طريقا الى الواقع كما هو المبحوث عنه في المقام مما ذكره من حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام مشيرا به الى ان ذلك نفي لتعيين المدعى كما ترى والظاهر ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسب ما

ولولا ذلك

مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره الفاضل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لا يمكن القول بحجية الظن فيتم ذلك في المقام لابين في محله وكذا الامر في ذلك كله بعد ورود الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكاليف ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية ولحجية من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليد وريل يقع الظن بالظن وهو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصد المعترض من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن ثم انه لم ينسد اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك انما ذكره في مقام التاييد والاستشهاد ليتبين انضمامها ادعاه من حكم العقل به بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فالوجه للايراد عليه بكونه ظنيا او دعوى كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا وجه كا مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القران لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع شمول ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسب ما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البرائة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هنا مستند وحجة من الائمة باحدهما اقتضى الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزوم البناء على التخيير ح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البرائة خاصة بل مما يجيء من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قاطع عليه فاصالة البرائة هنا ذا نفي لكل من الدليلين الظنيين كما نا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المستند خاصة انما يجيء من جهة قيام الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا منافاة

باحدهما هذا

باحتمالها هذا على احد الوجهين في بيان مراده كما مرّ في الشان الثاني والوجه الآخر ان يراد به دفع وجوب كل من الجهر والاخفات بالاصل وان لم يكن كلاهما
معاً لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين
فيكون مختاراً في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد بني ايراده على ان مراد المورد بيان الحال
في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا
على الآخر لكان هو المظنون والذي يبقى بمقابلة اصالة البراءة دون الآخر ان كان هناك مندوحة عنه فانه يرجع الى اصل البراءة عما دل عليه الدليل
الراجح فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في كلامه بفرض المسألة
في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاخبار
حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن ح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما
في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن المعارضة ثم انه لو سلم
فرض المسألة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من
الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكونه بوجودها كعدمها فكيف يرتفع المندوحة من جهتهما وما ذكره من انه لو كان احدهما راجحا
لكان غير متحير مع كون الاصل رافعا للظنون يكون رافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص المظنون حتى يكون المندوحة
في المقام باخذ مقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بنا المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غير ما حصل
اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كون رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون
وقوع احد الظنين في المقام وضعف الآخر باعثا لحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الآخر
واما الرابع فبوجوه احدها انه يرجح يمكن ترجيح البعض لكونه المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق
الظن وتوضيح ذلك انه بعد ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفي به في معرفة
الاحكام المذكورة اذ المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية
بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين والحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما
اذا كان البعض من تلك الظنون مظنونا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون البلدة
فانه هو القدر اللازم من المقدمات الثلث المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع فحيث
يحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له من تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين
عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور وانما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان
قضية الجهل المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في
الجملة لا كلام في حجية ظنون خاصة لدورانها الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ للعقل تجويز الرجوع الى غير الظنون كافية في استنباطها
الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظنون لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع
الظنون الخاصة من حيث انها ظن ثم نعم على ذلك حجية العنوان فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يتوقف ترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود
في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يتوقف بعد ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم انتفائه
الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا احتمال هناك
وجها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى
يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم
ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض في الواقع من جهة كونه
ظنا مطلقا لتعميم الجميع او لملاحظة الخصوصية اذ مجرد الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن القدر المذكور والحاصل ان
جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه وبين الكل بدون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو لدى
ظهور ما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص
وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين الاندفاع فان قلت
ان الظنون الخاصة لا تعين لها حتى يوجد منهاج على مقتضى اليقين بحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يوخذ ح بالاخص وبتوهمها مما اتفق
عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يشتمل الا قضيا على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده
اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك لو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم
بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكرتم فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من الظنون
واما مع المعارضة ورجحان الظن الآخر عليه او مساواته له فلا يتم لدوران الترجيح بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه

بالقدر

الخاصة مع كون تلك الظنون

الظنون والقائل بحجية خصوصها

لوجه المذكور بل بمقتضى الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح ح حسبما قرر في الاحتجاج فيعمل ح بما يقتضيه قاعدة التعارض وقلت لما لم يكن تلك
الظنون حجة مع الخلو عن المعارض على ما قررنا فمع وجود المعارض لا يكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن
ان يقلب ذلك ويقال انه مع التساوي والترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء
المعارض بالاولى فيتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف دفع الحجية في
الصورة الاخرى فانه انما يقوم به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون الثبوت هنا حاكما على النفي فينبغي القول بحجية الكل كما هو مقتضى هنالك م
الدليل فتم ثانيهما ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون
ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم توضيحه ان ذلك انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكان اما
ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية
بعض غير معين منها وحكم بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجية والبعد عنها
في نظر العقل ودار الامر بين حكم بحجية القريب والبعيد وبهما معا فلا ريب ان الذي يقطع به العقل ح هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه
حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والاصل الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم
الاصل فالثاني ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او منته الى القطع على عدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز
الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلة منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى
ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع الى سائر الظنون ما عدا الظنون الخاصة وليس
ذلك من قبيل اثبات الظن بالظن فلا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام
الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن فقضية الاول حجية الرجوع اليه
ومقتضى الثاني له فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلت من البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين
لاختلاف متعلقيهما لما هو ظاهر من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا
يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض
ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض
لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني
فانما يصح جعله مرجحا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وهو انما يبتنى على القاعدة المذكورة وهي صالحة لتخصيصه
اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء وكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في
الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقوى
والاخذ به في المقام على ما هو الشأن في الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يقبل
تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية
بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها فقضى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين
في المقام قلت الحجة عندنا هو كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان الاسم في حجيتها شيئا واحدا ح فالحكم بحجية كل واحد منها معلق بعدم قيام
دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك فلا بد من تركه والحاصل ان العقل
قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة حاكمة على عدم
جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فالمخرج له مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم
بحجية الاخير كذلك كما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فلا بد من مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم
المسألة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب في لزوم ترك الثاني
فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع على حجية الظن مطلقا للظن الا من وجه فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة ان الدليل القطعي المفروض
واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن
الثاني دليلا على عدم حجية الاول ولا معارض له للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه وكذا فيكون
للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لو فرض عدم ارتباطه
به وانما يعارضه ظاهر نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية
الثاني اذ الحجة في المقام هي الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت نفس
وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينتقض الثاني

تأمل بالجملة فاذا قام دليل معتبر شرعا على الرجوع دون الظنون بل لا اذا قام دليل على تعين الرجوع مخصوص بعدم جواز الرجوع م

الاول الذي يقوم ... كذا حجيته م

دليلا على عدم

دليلا على عدم حجية الأولى دون العكس فيكون نقضيه الدليل القائم على حجية الظن إلا أنا قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة القضيتين المعترض ضمن
حجية الثاني وعدم حجية الأول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ بأقويهما كما لا يخفى على المتدبر بقي أن هنا أدلة خاصة أقيمت على
حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الأحكام الشرعية وأنها قطعية أو منتهية إلى القطع حسبما تم تفصيل القول فيها
في الأبواب المعدة لبيانها ونحن بحول الله تحقيق القول في ذلك في تلك المقامات إن شاء الله ولعلنا نشير إلى بعض منها في طي هذه المسألة أيضا ومع فلا إشكال
في كونها حجة من الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك نعم لو تم انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية وإن كان مسدا إلى الغالب
إلا أن طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول إلى الأحكام الشرعية غير منسد فيتعين الأخذ به هذا وقد يقرر الدليل
المذكور بنحو آخر بأن يقال إنه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم أحد أمور ثلاثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح
بلا مرجح وكل من اللوازم الثلاثة بين البطلان وأما الملازمة فلأنه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط
أو ترك العمل بما لا علم به رأسا أو العمل ببعض الظنون دون بعض أو الرجوع إلى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الأول يلزم
الأول إذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم إمكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا إلى ذهاب المعظم إلى عدم وجوب الاحتياط
مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الأحكام عن الأدلة القطعية وعلى الثالث يلزم
الثالث إذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الأحكام والرجوع إلى المرجح الظني في إثبات الظن
ممتنع فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الإيراد عليه على نحو ما مر بالإشارة إليه تارة بأنا نلتزم بوجوب تحصيل العلم بالواقع وبطريق دل الدليل
القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبني على الاحتياط على حسبما مر تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه إن لم يعلم تعلق التكليف بنا في
خصوص تلك المسألة من إجماع أو ضرورة وكان لنا مندوحة منه يبني على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل إليه بحسب الشرع وإن علم ثبوت التكليف
بالنسبة إلينا يبني فيه بالتخيير بين الوجهين أو الوجوه المحتملة في تعلق التكليف يعني أنه يؤخذ بالقدر المتيقن ويلغى اعتبار ما يزيد عليه للانتفاء
الطريق إليه كما أنا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة إلى من يكون في أطراف بلاد الإسلام إذا لم
يتمكن من الوصول إلى الطرق المقررة في الشريعة وتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فإنه يلزم ما لبناء على نحو ما أشرنا إليه وتارة بالتزام سقوط التكليف
فيما لا سبيل إلى العلم به قوله إنه يلزم الخروج عن الدين قلنا مم على حسبما مر تفصيل القول فيه وأخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله
يلزم الترجيح من دون مرجح قلنا مم وإنما يلزم من ذلك إذا لم يقم عندنا دليل قطعي ومنته إلى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المعرفة
النفس فإنما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني إن قلنا بعدم حجية الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع لما سد
حسبما تقرر القول فيهما وأيضا نقول إنه إن أريد بالشرطية المذكورة لزوم أحد الأمور الثلاثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق
العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في إثباتها لإمكان الرجوع إلى الظن بما كلفنا به من غير أن يلزم شيء من المفاسد الثلاثة وهو غير المدعى
كما عرفت وإن أريد به الأعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على أن التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع إلى
الظن بل غاية الأمر دلالته على لزوم الرجوع إلى ما عدا العلم ولذا كان الرجوع إلى تقليد الأموات مثلا فلا بد من أخذ فيه ما يفيد وجوب الأخذ
بالظن حسبما أخذناه في التقرير المتقدم الثاني أنه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان
الملازمة أنه مع عدم الأخذ بالمظنون لا بد من الأخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين أن المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرنا
من المقدم اللازم فإن قلت إنما يلزم ذلك إذا وجب الحكم بأحد الجانبين وأما مع عدمه فلا إذ لا يحكم إذن بشيء من الطرفين قلت فيه أولا
أن ترك الحكم مرجوح أيضا في نظر العقل فإنه مع رجحان جانب المظنون كالحكم بخلاف ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا أنه إنما يمكن التوقف في الحكم
والفتوى وأما في العمل فلا وجه للتوقف إذ لا بد من الأخذ بأحد الجانبين فإما أن يؤخذ بالجانب الراجح أو المرجوح معا ويتم الاستدلال وقد أشار
إليه الحجة في الأحكام في حجج القائل بحجية أخبار الآحاد وقال إنه إما أن يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا أو تركهما معا أو العمل بالمرجوح دون
الراجح أو بالعكس لا سبيل إلى الأول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب وأشار إليه في ترايفه في ذيل الحجة الاستيناف والجواب عنه أنه بين بطلان
الثاني ودعوى البداهة غير مسموعة إذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه مما يحكم بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف المظنون
مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالأصل نظرا إلى توقف تعلق التكليف في نظر العقل بإعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف إلا أن يثبت قيام
غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسألة المفروضة ضرورية إذ المفروض فيها حصول الرجحان
مع أنها بالضرورة للنزاع كانت بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الأخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما
زعمه المستدل إذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو أول الدعوى بل نقول إن رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه
لإمكان حصول التسامح في حسن الحكم أو الظن بخلافه بل بالقطع به أيضا فلا ملازمة بين الأمرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك أو القطع به
كيف وقد يحكم عند العقل حصول الجهة الحظر في الإفتاء بمقتضاه لحصول التشريع من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الإقدام عليه بمجرد
الرجحان المفروض فظهر بذلك أن ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا مرجوحية إذن لترك الحكم ولا
للحكم بجواز كل من الفعل والترك تعبدا بمقتضى الأصل أن نظر إلى عدم قيام دليل قاطع على التعبد عليه وكأنه إلى ذلك يشار في الأحكام مشيرا إلى دفع

الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا من غير
ان يصح اخراج شيء من الظنون لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح
قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة عن الظنون كما
يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا
ولا مبينا غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على عدم حجيته على ذلك الظن لا يتبع هنا في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد
لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم به مفصلا وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم
مرجوح اي قبيح فاعله مستحقا للذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق فاعله المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو وهو مخالف الحكم بالراجح والعمل به وانت
خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة ثم لا بد ان يجعل المدعى حسنه في حكم
الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وتغاير الدعوى بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل
بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المقام ولا يبنى التقرير المذكور وما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه سوى
دعوى قبح الاول وحسن الثاني ثم على قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان
قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق
بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب
في الاثبات بما يحتمل ما ينافيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد
باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الاتي في كلام المستدل فيضم اليه قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى
دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد
ذلك الطريق وثبوت وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني
فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ
المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وبهذا كما ترى تقرير اخر للاحتجاج المذكور يخالف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية
مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساو
للمدعى او عينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور فان الراجحية والمرجوحية
بالمعنى الذي ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الراجحية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكروه وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح
في المقام لكان مثبتا للمقصود من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه في المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهة ان العلامة
وغيره اخذوه في الاحتجاج المذكور وقرروا السند لا على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرهما به بل ارادوا بهما ما قررناه ولا
لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قرره اذ لا يصلح وجها لضم المقدمة المذكورة وهو مع تفسيره الراجحية بما مر اورد الاحتجاج على نحو
ما ذكروه الايراد المذكور وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب
الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء
بحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء تم في المقام لمخالفة
الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع
وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات ليست الا ظنونا لا حجية فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فانما يعتبر ذلك
في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد
القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقدان العلم مع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بما دل على
البراءة ولزوم العسر والحرج على فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحا ظنيا فلا يتم في المقام ورابعا انه بعد انسداد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط
في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين اذ الاحتياط لا يقتضي الاعطاء لاحدهما دون الاخر ولا دليل قطعي
ايضا على جواز السكوت وترك التعرض للحال ولا الافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم
الاعتناء وترك التعرض للفتوى بعد قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلا للقول بالظنون
في اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين والزام العسر والحرج في الدين مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة
الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسب ما مرت الاشارة اليه في الدليل المتقدم
فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار الفعل والترك في كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة
احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر

والحمد وحده

والحرج وحفظ النفوس والاموال والعرض وعكسه تعطيل الاحكام التي عرفت لك من العواقب المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد
باب العلم في المسألة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة التي هو الاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في
الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم فانه يرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج
عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور يدعي توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل مع البناء على عدم التكليف
بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسب ما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم
المسألة ثم اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبته المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له
المورد في المقام بمجرد الاحتمال الهادم للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم
لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يجوز
التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون في غير المعلوم الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يرد في ذلك انسداد سبيل العلم
في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسب ما ذكرنا في الدليل الاول حيث تثبت به خاتمته ان
كون المكلف به هو العمل بغير العلم ثم يرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك مأخوذ في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم
ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل
من غير دليل وعدم ثبوته في الشرع بعينه فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان متعينا ما ذكرناه من التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع
ثم بجواز البناء على نفي التكليف وان كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمينان بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل
قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متجاوزا كالكلام فيه واما عدم وفاء فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره
رابعا فبان ما انسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين اذ مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام
الدليل كان من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي يمنع على جواز السكوت الخ ان اراد به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر
على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين وعدم قيام الدليل القطعي عليه ح مسلم ولو بعد ملاحظة عدم
قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد الحكم العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فهو مسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك
الحكم وان اراد الثاني فهو ممنوع بما هو واضح عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء
على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم
بالمظنون وغيره فذلك كلام اخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبني على الغض عن ذلك نحكم بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف
على قيام الدليل عليه لبس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه فلا يتوقف على دليل
على جوازه وليس شرطا في لزوم تحصيل القطع في الجواز في الاقدام والاحجام ولو لم يكن مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ اما
ان يريد به ملاحظة حال الترجيحات والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل والترك
فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به بعد اثبات الحكم بمجرد الرجحان العاري
من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب في انه انما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف وترك الحكم
كيف ومن البين على تجويز الاحتمال الهادم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم
به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو اول الكلام بحسب استقصاء العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عذر المكلف
في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير دليل فظهر مما قررنا ان الترجيح العقلي ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة
عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا كما ان ما ادعاه من قيام الدليل مع ترك اخذه في المقام فاسد ايضا لثبات مخالفة المجتهد
لما ظنه من الاحكام الوجوبية والتحريمية وما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر فتركه واجب فيكون على المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة
واما الصغرى فلان الظن بالوجوب او الحرمة يستلزم الظن بترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو مظنة للضرر ويرد عليه تارة
بمنع الكبرى ودعوى الضرر فيها عقلا غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة
بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها واخرى بمنع الصغرى فان العقاب انما يترتب على نقل الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على الحكم حتى يتم
البيان بالتكليف او ما مع البناء على وجوبه فالوجه انه يترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن
ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل في غيره مخصصة للاصل لعدم تطرق التخصيص في القواعد العقلية الثابتة
بالادلة القطعية والجواب عن الاول ظاهر وجوب دفع الضرر المظنون مما لا ينبغي من النظر اليه الذي لا مجال لانكاره كيف وهو المبدأ في اثبات
النبوات والبحث عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من رهن الخيال
اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطرها وعظم المثال فيه ودوامه وعدم تحمل المكلف
في دفعه بعد خروج الامر فيه وعدم استقلال العقل في خصوصيتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال والخبر انما يعض

الا فاصل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب اتباعه ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما
او واجبا يظن ان الله يواخذه على مخالفته وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عنها عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان
وجوب نصب الدلالة العقلية بالخصوص على الشارع ثم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام
لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان المجتهد صار مأمورا باتباعه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كا
كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار مأمورا باتباعه بالعقل والنقل عن علم وكان الامام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام
مما يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا وكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجها
ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب الظن منابه بقضيته نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا رجع فيها الى اصل البراءة
لا بقاء تعلق التقرير المذكور ويرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة
الاحكام لو لم نعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن [illegible]
باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلنا انما لا نعمل به اولا لان
التاتب من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على الياس عن الادلة بعد الفحص فكما يعتبر الفحص في الياس عن الادلة الغير الظنية رتبة فكذا الحال
الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت وفقدت الظنون المعلوم الحجية فاذا تعارضت او
فقدت فما يبنى عليه هنا من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل مبني على ما نبني هنا وانا لا نرجع هنا الى الاصل مع وجود الدليل او انتفاء
المعارض كذا لا نرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام واشتراط العدالة في
الراوي معركة للاراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل
بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن
او لحصول الظن بعدمه لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به ومثل ذلك نقول انا نرد النقض بالقياس فيكون خروج العمل به
من جهة عدم حصول الظن منه وذلك لمنع الشارع من العمل به لانه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على
عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد
التخصيص على القاعدة العقلية لورود الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية منطبقة
بالعام المخصوص فيه باقية على حالها كما كان من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان بما ذكرنا لا يرد واردا على الدليل الاول ايضا لان
تكليف ما لا يطاق انما اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم من الادلة المفيدة للعلم او الظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف بوجوب
جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن [illegible]
ولا اول لا يرد [illegible] انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه [illegible] وبعد اخراج
ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو
الظن الواقعي ويكون منها الاقوى ظنا والاضعف منها يؤخذ بالظن ويترك غيره ثانيها ان في مورد القياس بخصوصه لم ينسد باب العلم بالشرع
[illegible] فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم ما هو
في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤداها المخالفة في تحريمه ثالثها انه يمكن [illegible] حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل
الى الحكم الا به غاية ما يلزم نقضا القاعدة [illegible] جواز الاخذ به مع حصول طريق اخر الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد
شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني [illegible] المذكورين لم توجد في الحجة المذكورة حسبما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد
بل يحققه ومع الغض عن ذلك فالواجب [illegible] حصل منها القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالظن بالمرة اذ
المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة المذكورة واي داع لاعتبار الظن بالضرر وحصول
المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير مبين في المقام الا ان يوجد فيه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين
الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف
فاذن يتم بما ذكر في الدليل الاول فيتجه الكلام في عموم حجية الظن لتشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ لا يقتضي ما يفيده الوجه المذكور الظن [illegible]
في الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة الظن كيف كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم ترتب العذاب الاخروي كذلك من دون
قيام الحجة على عموم الحجية وظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له وانما يتم ذلك لو جعل ملاحظة
عدا الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بما بيناه لك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الاول
من ان المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن
الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك الدليل ولو اريد اثباته بمجرد الظن بالحكم لزم الدور
ولو اخذ فيه انتفاء ما المذكور بان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن في المقام [illegible]

[illegible]

[illegible]

مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع بتبعية التكليف لخصائص الطريق في الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم
اكتفاء الشارع بغيره وبمجرد الظن باداء التكاليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت الا ان يكون مثبتا للتكليف بالمظنون
مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجة عليه في بيان التكليف اذ لا ملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع
مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى المكلف به وما ذكر مبني
على ورود ما كان العمل بالاصل البراءة مما دل الكتاب والسنة على ان لا يعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان الحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع
الى اصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها واما
مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها على جهة العموم كان
في تقديمها على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد انما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال فمجرد احتمال حجيتها
لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يتعلق فرق بين الاحتمال
المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف
فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته
واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كما انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف
حسبما قررنا فيقوم الاصل حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايرادات المبنية على اصل البراءة في غير معلوم
الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة بوجوب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما بيناه في تقرير الاستدلال الاول واما على المنع فيما
لا يكاد يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه ان ما ذكره لا من منع مادة الانتقاض فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون
في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منهما
مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدق كما هو المختار اذ احتمال الاكتفاء لا يحقق
معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما ذكره من ما بيناه فهو ايضا كما ترى لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج
عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح لزوم اخراجها مما دل على حجية مطلق الظن فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد الظن ،
سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون خارجة عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل مما سوى
الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكورة غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد لكان جاريا في
في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها فاي فائدة في الخروج عما يقتضيه تقرير الدليل
وبناءه على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فنقضي بما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن وح فورود التخصيص
على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن
الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه
من جهة دفعه للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر على التمسك به دون عدمه ويمكن الايراد عليه
بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بالظن بالضرر مع مخالفة الظنون فان قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن مع حصول
الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله وبعد تسليم مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا للظن بالضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام
الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف ونحو منع ظ
اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة حال من ترى عدة من الظنون وفيما ذكر بعض الوجوه المشكلة في عدة اخر منها بل ضرورة الوجدان
قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة الى ذلك ويأتي تتمة الكلام فيه انشاء الله تعالى
ايراد اخر على الدليل المذكور لا يبطله بالايراد المذكور وما ذكر من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على
الدليل الاول فيرد عليه ما ذكرناه اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم بعد انسداد الادلة الظنية ولو دل على حجيتها
فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما عن الادلة
يفيد بعضها دون بعض المظنة الواقعية فاي فرق فيما ذكر بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت ومع الغض ،
التعميم بحكم العقل لا يقع ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله لانا
حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى اخر شهرة الحكم بين الاصحاب ولم يثبتهم وذهب الاكثر اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة
ويعبر عنه بالاشهر وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهب كثير منهم اليه وان لم يبلغ الى حد الاكثرية ولذا اطلق المشهور على الحكمين
المتقابلين كما يقال فيه قولان مشهوران والاظهر ان اللفظ في المشهور هو الوجه الاول وكان المقصد بالبحث في المقام وهما مراتب مختلفة في القوة
والضعف نظرا الى فضيلة القائلين به وحذاقتهم في الفن بخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ القول الاخر جدا وعدم بلوغها الى تلك الدرجة
ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول اخر وقد لا يعرف هنا قول بل يكون تردد من الاخرين وتوقف فيه او سكوتهم في الحكم فيندرج ح في

في الاجماع السكوتي ولكن لا اجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم ليتبين خلافهم او وفاقهم ويندرج في عدم ظهور الخلاف فيكون
من بعض صور المسألة بل قد لا يظهر عدم خلاف الباقين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايضا يندرج في الشهرة ولو حصل
هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما انه يتفق في بعض الاحيان فالظاهر ايضا اندراجه في المشهور وهذا وقد يكون الشهرة
في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت روايته بطريق واحد وقد يضم الى
تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية ندوره وما يقابلها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا وقد يكون مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها دالة عليه وقد
يجتمع الشهرتان في بعض الاخبار وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والحكم بين الاصحاب من قدمائهم
ومتأخريهم بل لا خلاف يعرف فيهم فيه بينهم الا من عزي عند الشهيد ره بعض الاصحاب واستقربه عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها
بمجردها في اثبات الاحكام الشرعية والظاهر عدم حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يذكروا ولم يعدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية
ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام في الكتب الاستدلالية بل لا تراهم يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة وما اشتهر في ادلتهم المذكورة
ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة ره في المختلف في بعض المسائل
على سبيل الندرة وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسبما هو دابه في كتبه الاستدلالية
كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه ولاشار اليه في كتبه الاصولية وتكثر استناده اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه
عن نادر من علمائنا ما حكي عن الشهيد ره بعض الاصحاب استقربه لكن لم نجد تصريحا به في كتبه الاستدلالية فقد لا يكون مقصوده الا استقراب
حكما او لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاسناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتفاق الجماعة فيدور
الحكم مدار ذلك القطع كما هو احد الطرق المعتمدة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه
تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني ناظرا اليه من جهة حصول الظن منها بمطابقته للواقع بناء
على حجية مطلق الظن كما هو المفروض عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليله حسبما اورده بعض الافاضل كما سيأتي الاشارة
اليه ان شاء الله وكيف كان فقد حكي اختيار ذلك عن المحقق الخوانساري وربما يعزى ذلك الى الصدر نظرا الى كلامه الاتي مع ما ذكره في الدليل الرابع
على حجية اخبار الآحاد وهو بعيد عن مذاقه جدا وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله وقد اختار بعض الافاضل من متأخري المتأخرين حجيتها اذا لم تخل
عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها ثلثة اولها الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على
قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسبما نقرره من ضعف متمسك المجوز لحجيتها المعول عليها مضافا
الى الآيات الناهية المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب ومع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان
المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا تزال يطالبون ادلة المشهورات ويتوقفون عن
الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم قد استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال
لانكاره ومفاد ذلك اجماعا من الكل كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهر الادلة واكثرها واقلها مؤنة واسهلها
وشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت اكثر دورانا من سائر الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتأخرين قد تمسك بها
وهو من قبيل ضم المؤيدات الى الدليل عليها هو طريقته حسبما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها
في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج الوفاقية والخلافية مع انه اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فيحصل من جميع
ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الآن على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع اليها ومفاد ذلك اجماعا من الكل وقد عرفت ان
الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع اليها والاخذ بها بل ربما يؤخذ
فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا حسبما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم تكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وما يلزم من وجوده
عدمه فهو باطل وتقريره بعبارة اخرى انه اما ان يقال بعدم حجية الشهرة مطلقا او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو المدعى والثاني باطل
لما فيه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة
بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح بينهما حتى يقال بحجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض
يقاومها ويترجح عليها ويرد عليه اولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مطلقا وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند
ولو كان ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور
عندهم خلافه حيث انهم يعملون على الشهرة المقترنة بالروايات الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فاقصى الامر حينئذ عدم حجية الشهرة المجردة الخالية
عن المستند لا مطلقا وثانيا انا انما نقول بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شأن الحجج الظنية وحينئذ نقول ان الشهرة القائمة على
عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم عندنا على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم
القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك
ضعف التقرير الثاني فانا نقول بحجية الشهرة مطلقا فيما لم يعارضها معارض اقوى لا مطلقا وقد ظهر بذلك ايضا اندفاع الحجتين الاوليين

فان الاصل يخالف الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما يأتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم فانما يسلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى متمسك ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله حجة القول بحجيتها مطلقا وفيما اذا لم يخل عن مستند اصلا ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسك بها بنفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام الشهيد ره والاول منهما ضعيف جدا حسبما قرره المصنف ومر الكلام فيه الا ان يرجع الى الوجه الثاني والثاني مبني على قاعدة الظن والبناء على حجيته الا ما قام الدليل على خلافه وان لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن وقوة الظن لا يقضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه ما يقتضي حجية الظن ويمكن ارجاعه ايضا الى بعض الوجوه الآتية كما سيشير اليه ثم ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة قطعا وهو قاض بحجية الظن الحاصل من الشهرة بالاولى الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الآحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال ظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيح دلالتها ومعرفة معاني الالفاظ الواردة فيها افرادا وتركيبا وكذا الحال في التعارض الحاصل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الغالب لا مناص لهم عن الاخذ بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر عنه بالقياس الجلي وهو من قبيل القياسات العامية لا حجة فيه عندنا نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظية كان خارجا عن القياس وكان حجة وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى ذلك من قبيل دلالة الالفاظ اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فالتعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه بان عبارات الاجماع ونحوه وان لم يتضمن لفظ الشارع صريحا الا انهما كاشفان عن قوله والسنة حجيتها عندنا الا من جهة الكشف عن قوله فهو الحجة في الحقيقة لا الاجماع ومالهما الى اللفظ فاذا كان الاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان مما يلزم به كذلك وان لم يتعين ذلك اللفظ عندنا واجرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية وهو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد سبيل العلم به وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو واضح عند العقل السليم يثبت ذلك فيما نحن فيه بطريق اولى ولو تنزل عن القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما روي عنه ص من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة الى غير ذلك وفي نهج البلاغة في كلامه ع للخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وما في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وفي قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور وقوله فان كان الخبران عنكم مشهورين دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة وما في مرفوعة زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين منهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايضا كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام احد الخبرين الضعيفين الى الاخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر لعله ونفى حجية الخبر او بالحجية ومن هنا استشكل صاحب [illegible] وبعض الافاضل في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لزعمه عدم حجية الشهرة ايضا فلا وجه لحجية الخبر بعد انضمام احدهما بالاخر لكنه بعيد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في مباحث الاخبار انشاء الله ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا [illegible] لا محيص بعد ذلك عن الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرات العظيمة في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها فهذه الوجوه دالة على حجية الشهرة مطلقا واذا ضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة قضى ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الادلة المذكورة اما لقيام الشهرة على عدم حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيقدم عليها بمقتضاها او لانها لو كانت حجة مطلقا لما كانت حجة كل نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما قرر بيانه على ان الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور وظهر مما قررنا ان ادلة القولين المذكورين لكل ضعيف اما الاول فبما قرر بيانه في كلام المص وباقي ما تقدم من الكلام فيه ايضا انشاء الله واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما استندوا اليه من الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام ان هي شيء ودعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه محل منع وانما يكشف الاجماع عن رأي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء حصول لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط في حجية الظنون فيقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل ونقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحصولها منوطا بها وجودا وعدما من دون ملاحظة التعبد في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تتضح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من

قاضيا بالحجية

ثم انه قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لما كان نفعها الا في ...
واما الرابع فبان الاخبار العامية ثم الاحجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تناول عنها العامة الا انها في حجية الاجماع فيمكن
ان يكون ذلك هو المقصود منها فقد عبرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في رواية
النهج وقد يقال ان الكلام منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد
ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب ولو كان بالخلاف لكان عين استيلاء الشيطان لا انه
مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العامية المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن سندهما
لا دلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد من
المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة بل صريحها
بعد عرضها على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية او الفتوى
او اعم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه يفيد
شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كانت خالية عن الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو كانت الرواية
المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه غير ظاهر لتمام هو الاتفاق
دون مجرد الشهرة وامره اولا بالاخذ بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك اذ الاتفاق على احد
الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية الاخرى شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله بعد ذلك وانما
الامور ثلاثة بين رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرد الشهرة
الباعثة على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد من قوله فان
المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع عليه فيكون اللام للعهد بل لا يستقيم من سياق الخبر ما يزيد على ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم بحيث
يفيد نفي الريب من الفتوى المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموع مع عدم اقامة شاهد عليه بل مع
عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف واما الروايات العامية فلا حجة فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها وقد
احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من مخالفة الاجماع وقد عبرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا و
يمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر ورودها في ما عدا الاحكام الشرعية فان مفاد قوله فان الشاذ من الناس للشيطان
كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا انما لا يرتبط
بكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامية وليس البيان ذكره لبعض تلك الالفاظ المروية
واما الخامس فبان ما يدل عليه عباراتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر ... والاول هو الذي يحتج به
عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في ذلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر بينهم كما اشتهر بينهم ذلك وما يقال من جهة القول بالتفصيل
من ان الحجة في الحقيقة انما هي الشهرة لا الرواية حجة واسناد الحجية اليها مسامحة بعد بلوغها الى الوضوح من الخارج والقصد من ذكر الرواية حقيقة
انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها الا اختصاصها بالشهرة المجردة والا فليس الرواية
هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما ترى بل ذلك مما يقطع بفساده بعد التتبع في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك لعبروا عنه في بعض الاحيان
على الوجه المذكور ولم يتجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم بل الصريح فيه ومع الغض عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجة
عندهم فاي مانع من حجيتها مع علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف بل وعدم مصادفتها له واما ثانيا فان اذا كان المناط والملاك في الحجية هو
نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الرواية اليها كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب
سقوط الحجة عن الحجية ففي ما حكموا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر اقوى شهادة على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت
ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة هو مجموع
الامرين المنضمين من دون ان يقول بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة
او هو شيء اذ من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغهما بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كما هو حسب ما فرض في المقام فلا
داعي الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة
قطعا كما في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصلة من الاخبار مع عدم بلوغ شيء منها بانفراده الى درجة الحجية مع ضعف دليل
فاي مانع منه في المقام ومع الغض عن ذلك ايضا فنقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم واثبات
حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه وقد بين في محله والشهرة المرجحة من اسباب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون
هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل به حكم عادي على الاعتماد
الوثوق بصدق الخبر ولا يتجه القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا للموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسب ما قد يتخيل في المقام اذ ذلك مع عدم

نفس م

فانما ذكرت الرواية

مسألة شيء من عمل بمضمونه بل صرح بخلافه او لم يعلم باعراضهم عنه في غير الطبع الشايع بل الاعتبار الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا سندها الى كون الشهرة
مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها ولم
يوجب هنا انضمام عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم حتى انه اعتمد الجمهور عليه ومع استنادهم الى الرواية
الضعيفة بظهور كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع
فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في هذه الصورة على الظن الحاصل
منها في الصورة الاخرى اقصى الامر تساويهما وان هذه الصورة كالاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها وبما ذكرنا يظهر ان التفصيل بين الوجهين في الحجية وعدمها على
التعبد المحض بعيد جدا بل لا وجه له اصلا وقد يجاب بما عن الاستاد المتقدم من ان صاحب المدارك لما لم يذهب الى الاحتجاج المذكور ربما اختار كون الحجة
هي الرواية المنجبرة بالشهرة نظرا الى استفادة ذلك من آية النبأ لظهورها في جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لم يأمر بطرح
الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق فان ظهر عمل بها والا اطرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق
الخبر معها وقد اورد عليه بعض الافاضل بانه مبني على تعميم التبين بها للتبين الظني وهو محل نظر اذ ليس معنى التبين الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه
ولا يحصل ذلك الا بكونه محصلا للعلم به والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو
الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم اللغة وعندي فيه تأمل سيجيء تفصيل القول فيه في مبحث الاخبار انتهى ثم انه ذكر الفاضل المذكور
انا لو سلمنا تعميم التبين للحاصل بالشهرة كانت الآية الشريفة ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية ام لا فيكون ذلك — التبين بالظن ايضم في تبين
دليلا آخر على حجيتها نظرا الى ظهور الآية في ان الاعتماد في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس تخصيص العمل
بالخبر بعد التبين الا من حيث كونه الكاشف عن صدقه والدليل عليه فيكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه وذلك قاض بحجية الشهرة
مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط في العمل وانها المبين للواقع والكاشف عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا
مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في رفضه العمل بها بعد حصول البيان من جهتها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تفيد الا التردد — لا محصل
بين احتمالي الصدق والكذب لو ترجح الاول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر في نظر الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه واحتمال صدقها
وكذبها متساويان في حكم الشارع فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على صحة احد الجانبين والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على
تعيين احد الاحتمالين القائمين كذلك في كل مسألة سواء كانت هناك رواية ام لا لما عرفت من ان الدليل الباعث على تعيين احد الاحتمالين
صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين القائمين كذلك في كل مسألة سواء كانت هناك رواية ام لا لما عرفت من ان الدليل انما هو
الشهرة دون الخبر لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلت الآية الشريفة على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما
ذكره لكانت الآية الشريفة دليلا على حجية الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد ما قررناه خبير بضعفه فان حصول الظن
بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الآية الشريفة بناء على ما ذكره حجية
الخبر الموثوق به وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بل انما يدل
على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية
اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا ينافي كونه حجة
بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر
المفروض ويشهد لذلك ملاحظة القرائن المنضمة الى المجازات القاضية بحصول الظن بالتعرف او تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازية فانه
يصح الاتكال عليها قطعا في فهم المراد واثبات الحكم الشرعي من جهتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول اللفظ في المقام لم
يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما
كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب حجيته في الشريعة ولا ريب ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعي عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر انما — بالمداومة
يحصل من ملاحظة القرائن والامارات كما انه لا ريب في توقف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه لكونه حكما شرعيا متوقفا على الدليل
ثم نقول ان الوثوق والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان من غير حاجة الى قيام الدليل عليه شرعا واما كونه
حجة فلظاهر الآية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور وما استفاده من الآية بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له اصلا فان الشهرة اذن شرط
في قبول الخبر لا انها هي المتبينة نظير عدالة الراوي من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر مفيدة للظن بثبوت — هي الاعتماد
الحكم الا ان تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكر من الوجه على الاعتماد عليها من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه الآية على الخبر من جهة الوثوق
به نظرا الى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ومقصود المستدل
حجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بيناه اذ لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار فيما يدل على حجية الثاني شرعا على كون الحجة في الحقيقة هي
الجهة الباعثة على الوثوق فينبغي الا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه وقد عرفت ذلك في المقام فيما زعمه بعض الافاضل
تماما وقد علمناه ان الحجة هي الرواية المنضمة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما تدل عليه الآية الشريفة وبعينه صريح كلماتهم

المستدل ما قررنا الآن بكون الحجة مجموع الأمرين كما ادعاه من عكسه بان تكون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها الى الرواية ونحوها على ان البناء كان في
في مقام دفع الاستدلال وعدم حجية الرواية الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها الا بد من انه لا ينفع الاستناد اليها عند المفصل عدم حجية
الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها فظهر بما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل ويزيد القول الثاني ضعفا ان ما ذكره
بكلمة لبيان التفصيل من خروج الشهرة المجردة عن المستند عن مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها الى اخر ما ذكره غير متجه اما
القاطع اولا فلان المستدل المذكور وغيره من المعولين على القاعدة المذكورة يكون الظن من كون المخرج عنها هو الدليل القاطع بعدم حجية بعض الظنون
الخاصة كظن القياس اذ مجرد الدليل الظني لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكر من الوجه الاخير من انها لو كانت حجة لما كانت
حجة مدفوع ايضا بان الشهرة من الادلة الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك
اذا لم يعارض الشهرة المذكورة دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدعاة بعدم
الشهرة المدعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة الى الدليل المذكور وسوف نقرر عليه لكنها بحسب المفاد معارضة للدلالة لقيامها على عدم حجية الظن
المفروض فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد دليل الدليل الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد ترك العمل بالظن ولي في ذلك نظر يعرف وجهه مما قررنا
سابقا في الايراد على الدليل العقلي المذكور من ان قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون كاف في اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن المستدل
لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في طي تقريره لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان
الشهرة كما قامت على عدم حجية الشهرة العارية عن المستند كذا قامت على عدم حجية غيرها اذ لم يعهد منهم من عدها من الادلة ولو في الجملة ولا استند اليها
في المسائل الشرعية او ذكرها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يفردوا له عنوانا في كتبهم الاصولية ولا اشاروا فيه الى وفاق او خلاف
سبيله نعم اشار اليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لم يفرقوا بين الصورتين ثم انه قد تفرد الفاضل المفصل في بعض ما علقه اليه من المسائل في التفصيل الذي ذكره
ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق قال ويختلج كثيرا بالبال اطمئنان به في الحال حجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اصلا وذلك لان المانع
الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفه فالمنع من حجيته ظاهر وهذه الشهرة الحاجزة وقد
ظهر لنا دليلها من كلماتهم ويبين من احتج منهم على عدم حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه وبين من اعتذر منهم بانه رب شهرة لا
اصل لها ويرجع حاصله الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الاحيان وهذا اضعف من سابقه والا لخرج جميع الادلة الشرعية الظنية عن الحجية و
خبير بما فيه فانه انما يتم لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان حكم الجمهور بحجية الفاسد لا يوجب ظنا بصحته بعد ظهور فساده واما مع
عدم ذلك فلا وتوضيح المقام ان مستمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيه او نعلم او نحتمل وجود مستند
اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول لنا صحيحا عندنا او ضعيفا ومع ضعفه فاما ان يكون معلوم الفساد بالنظر الى الواقع
او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته واقعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته في الواقع وان لم يجز لنا التمسك به في نفسه ولا مانع من الاستناد
الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها عدا صورة واحدة وهي ما اذا علم انحصاره فيما علم فساده واقعا وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم
انحصاره في مظنون الفساد كذلك وظن انحصاره فيه اذا لم يرجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة المستند واما باقي الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا على
زعم المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستنده ضعيفا مع العلم بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه [illegible]
واما ما نحن فيه فمن البين ان الاوائل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسألة عنوان في كلماتهم وانما يعرف مذهبهم فيها من عدم
ذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية بل [illegible] جماعة منهم الادلة في غيره واما
وشبه الصم نصه الشهيد ره لعنوان المسألة وبعض من تأخر عنه ولم يتعرض [illegible] للاحتجاج على نفي حجيته وانما تعرض للايراد على ما احتج به الشهيد ره للحجية
فدعوى العلم لمستند الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن اين يعلم او يظن حصول الدليل في ذلك
كيف ولو بني على عدم حجية مثل هذه الشهرة القوية القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسألة اجماعيا بمجرد ضعف ما ذكر من التعليلات
مطرحة في كلام بعض المتأخرين او المعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطرودة ولكان ذلك ذريعة الى تفصيل اخر في المسألة غير التفصيل الاول ويظهر ضعفه
بما قررناه فلا حاجة الى التطويل الكلام فيه وقوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان بين تعليليه تدافعا فان الوجه الاول يقتضي العلم
والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر للظن مما لا حجر فيه ولا يعد ذلك تدافعا ومثله متداول في الاحتجاج
كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب دعواه ممنوع فان الظاهر ان
مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة لو فسرت بمعنى الملكة فانه
لا يحصل منها الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد بغير علم معتبر الاجتهاد من الاستناد الى دليل معتبر شرعا سواء كان
علميا او ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة اليه والى غيرهم
وبذلك يندفع ما اورده المص عليه كما مرت الاشارة اليه ويتطابق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى من الاول حيث ان
المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين اقوى في افادة الظن من بعضهم فلو عد مثل ذلك
فكونه تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود المورد اختلاف مؤدى الدليلين احدهما مفيدا للعلم والاخر للظن اذ ليس في ذلك مجال

لتوهم التدافع

لو قيل التدافع بل مراده ان تضعيف الدليل الاول كونه مدعيا لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث ان ظاهره القطع بكون عدالتهم
مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عنه ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع حجيته وكونه من اجماعا
على خلاف ما اختاره الشهيد ره كان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء كان من الجميع او البعض وتضعيف دليله الثاني
كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن القوي مقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع فان اقصى ما هو المدعى في القول بان حكم اجماعا مع قطع النظر
عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم وندرة المخالف قاضيا بافادة الظن
مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالاصالة والاخر يفيد الظن بها فان ملاحظة خبرتهم وعدالتهم
قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء عن غير علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد الا قوة
الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكن الخبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيده عدالتهم القطع بانه
ما يعتقده ويرونه دليلا حسب ما اشار اليه المص واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصول ذلك في بعض الاحيان ويندرج عندنا في الاحكام
في الاجماع كما عرفت ويبعد ادراجه اذن في المتن ويمكن ان يقال ان مقصوده القطع باصابة المدرك دون القطع بقول المعصوم فيكون الفرق
بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد ره الا ان الدعوى المذكورة غير ظاهرة ايضا بل الظاهر عدم
حصول العلم المذكور في كثير من الشهرات غاية الامر حصول العلم باصابة المدرك المعتبر في نظرهم نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان
كافيا وكان الاولى الحاقه اذن بالمجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان اختار خلافه فيما ذكره المورد قدس
سره من ان الحق انه اجماع لان الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل منع فسر للفرق الظاهر بين الكشفين فان عند نا م
المصطلح تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل
بالاجماع كما مر القول فيه والظاهر ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسب ما بيناه اولا فيما ذكره متجه الا ان حمل كلام
الشهيد ره عليه بعيد جدا كما عرفت فظهر بما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير مع ظهور الفرق بين تعليل الاخيره
المذكورين وعلى ما حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله ويضعف بما ذكرناه في الفتوى الظ انه اراد بذلك
تضعيف الدليلين المذكورين نظرا الى ان العدالة والاشتهار بين الطائفة انما يفيدان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد
الحاكم ولا نؤمن من الخطاء في المسائل الاجتهادية وان توافقت فيها اراء الجماعة او معظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معه وقيام الامع
دليل على اعتبار ذلك الظن في الشريعة ولا دليل عليه في المقام وح فما قد يدعى من ظهور كلامه في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي
كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلامه وقوله وبان الشهرة التي تحصل معها اه من قبيل الدفع الوجه الثاني والجملتان تحوي كلامه كالصريح
في عدم حجية الشهرة كيف ولو قال بها لفصل القول فيها زيادة على ذلك وبين صحة الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيها عدا ما يتراى من الشهرة
الحاصلة بين المتاخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هذا وقد ظهر بما قررنا
ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم انما ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها وبعد الخطاء معها جليا وذلك لان اتفاق
المعظم مع نهاية عدالتهم وتقواهم واختلاف افهامهم وعدم موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافية الاجتهادية بحيث ان بعضهم
خالف نفسه واختار في المسئلة قولا عديدة في الكتب العديدة او الابواب المتعددة اذا رايناهم متفقين على حكم من دون تزلزل وابداء ريب
وريبا يستبعد ونا وقوع خلل منهم في الاستدلال بل يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته اولا فلا نرتضيه دفع كونه باعثا على العلم بوجود
المستند المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره بكون القدماء المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فالامر تطابق
الاعراض المذكورة واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للمظنة وكون تلك المظنة حجة اول الدعوى فان الخطا غير مأمون على
الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره ولو بني ذلك على اصالة حجية الظن لا شاء
اليه في كلامه بل لا يحتاج الدليلان المذكوران وهو مخالف لظاهره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة حتى يجعل كبرى مطوية
لغاية وضوحه كيف وطريقتهم جارية بخلافه حيث انهم لا يزالون يطالبون الحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون بشيء منها الا مع قيام علام
الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مطلقا غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم ان هناك من يبني
للشهرة في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو احتجت تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره ويندفع في المقام من احتجاجه بافادة ما عليه الاتكال
الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا حسب ما اشرنا اليه قوله وبان الشهرة المستدل عليه
التي اه هذه العلاوة التي ذكرها انه في جملة من الشهرات التي الحاصلة من بعد الشيخ ره وهو نرحيل بل فاسدة قطعا كيف وفيه تفسيق علماء وقد يتخيل
الفرقة وتضليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجاوا الى تقليد الاموات وكل ذلك واضح الفساد وجلالة
هؤلاء وعظم منزلتهم في الفرقة معلومة وذكر حالاتهم ووفاقهم في المسائل متداول بين ساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين
وغيرهم ولو كانوا هؤلاء بمنزلة العوام المقلدة لما التفتوا الى خلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ونحالفهم هؤلاء ومن تاخر عنهم
بالشيخ ره معروفة مذكورة في كتب الاستدلال كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب تخالف

المحقق انه ربما يلتزم الشيخ قدس سره من الامور التي يلتزمها الجليل وكتاب السرائر مشحون به ورده لقد كان الشيخ ظ معرفاً حتى افتخر الفاضلان للشيخ ره واخذا
في رده للشيخ كما هو ظ من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان بنا الفاضلين من بعدهما للشيخ ره واستنادهم في الاسناد الى الاجماع واضح
غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الجماعة هو ما حكاه الورام قدس سره عن الحمصي الحكم باشتباه في ذلك ولعل من التزم ما ذكره وكان
الجماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذته تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يجترؤن في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليداً له
بل كانوا يرجحون ما رجحه ويعتمدون على حججه اجتهاداً وبرهان ان ما اختاره اقوى من سائر الاقوال والاحتمالات كما هو حالنا بالنسبة
الى بعض مشايخنا ممن نرى له يد ماهراً في الفن وخبرة تامة في طرق الاسناد ونقد الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع
على الاصول زايداً ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة في الفن لا يجترؤن على مخالفة المشتهر الامع باعث قوي ودليل ظ بصرهم غيرهم ولا نالو تجرهم
على مخالفة المشهور وتحصيل دليل يوافقهم ويأخذون به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لا ان لا نعتني بالشهرة ونجعل
المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه وكلا بعد على ذلك تقليداً للاكثر واخذاً بقول الجماعة ولا حكماً بحجية الشهرة وذلك امر ظ لا يرتبه
فيه بل ذلك طريقة جارية في شأن الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة الا مع باعث قوي يعجز
واضح لنفوذهم اليها والظ ان ذلك هو المنشأ في زعم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ ره ومقصوده ممن ذكره هو من ذكرناهم من تلامذته
وتلامذة تلامذته مثلاً الى ان نشأ الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة
المتاخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والفساد ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر انه يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة زماناً
زمان الشيخ وابن ادريس بل الظ ان الحمصي لم يدع ازيد من ذلك اذ عليه لا يجب الا دعائه فان عمدة ما نعتمد الحلي ومن تأخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة
لمن له ادنى خبرة فغاية الامر انه لا يحتمل على تلك الشهرات الخصوص فلو سلم وجود شهرة كذلك تم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرات الحاصلة
عند تأخر ماخوذة من نصوص فتاوى تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاوى من تقدمهم الى فتاوى غيرهم ممن يحصل نقد بهم او
تأخر عنهم ويحصل الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان اصل قد وقع الخلاف في جواز
الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن والآداب فالمعروف بين المتاخرين التسامح في ادلتها والاكتفاء
في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف والظ ان ذلك هو الطريقة الجارية بين القدماء ايضاً حيث يكتفون في الدعوات الواردة و
الزيارات والصلوة المندوبات وغيرها من المستحبات بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف الظ ان ذلك هو الطريقة الجارية بين القدماء
حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوة المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار
الواردة في تلك المقامات ويومي اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما سنشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتاخرين في
العمل وخالف فيه جماعة منهم السيد في المدارك والفاضل الجزايري وصاحب الحدائق وفقاً للواقع كما لا فرق في ذلك بين الاحكام وانه لا
بد في جميعها من قيام الحجة المعتبرة على ثبوتها حتى يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجوه احدها الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك
وهي مرويّة من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق ع من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه ورواه البرقي عن ابيه قال عن ابن ابي عمير عن هشام عن الصادق ع وفي المحاسن باسناده الصحيح عن هشام عنه ع قال من بلغه عن النبي ص
شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وروى الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن
محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص
لم يقله وليس في الاسناد من يتامل في شأنه سوى علي بن موسى والظ انه الكمنداني الذي هو احد رجال عدة بن عيسى المذكور في الكافي
ولم يصرحوا بتوثيقه الا جلالته فالظ عد خبره قوياً بل الظ انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقتضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة
وهناك من دون واسطة وهنا في الرواية اذ لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني ره ايضاً باسناده الى محمد بن
مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى
البرقي في المحاسن باسناده عنه عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان
النبي ص لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق ره عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له
من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في الاقبال عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن
الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي ره في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد
قلت فمنه مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا حاجة للنظر في اسنادها وعن بعض المتاخرين البعد عن عدها
من المتواترات مضافاً الى صحة عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضاً واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظ من ملاحظة الطريقة
الجارية بل يظهر من جماعة اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فعن الشهيد ره في الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها
عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة من الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي ره في الاربعين
الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال في موضع آخر قد شاع العمل بالضعاف في دلائل السنن

وتحصل ايد

لان الظاهر ان هشام من المشايخ المعروفين الاجلاء ورواية علي بن ابيه عن الكليني ره عنه شاذة

وان لم تشتد

ضعفها ولم يجبر فقال

ضعفها ولم يجبره ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسبه مع من سمع اه وهي مما تفرّدنا بروايته وقال الشيخ الحر بعد ذكر
جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاسناد الدالّ على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة
من المحققين الى انّها ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوّز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ اشتهر بين
العلماء المحققين من التسامح في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخوانساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب
انّما يكفي فيه بالادلة الضعيفة واستبعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير بل هي في الغاية يجري النفس ويشجعها
عليه لعل الله تعالى يقبل عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسألة من اصول المسائل الاصولية حيث يثبت بها مدرك في الشريعة
وركن من الاحكام الشرعية فلا يكفي في مثلها بمجرد الظن حسب ما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية يريدون ان امثال هذه
المسألة ونحوها ولا منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه والقصر مما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى ادلتهم في مثل الاصول
على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون
في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى القطع في ذلك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسألة قطعية
يكون الاتكال في الظنون المتعلقة بسائر المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به
هو هذا المعنى فعنوا باعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه
وانما ينتهي الى القطع في فن آخر وثانيها ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريقين العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد
تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وتكررها في الكتب المعتبرة فلا تأمل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية
الآحاد فانها بعد مثل ذلك من المتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار
بالمرة وفيه ما لا يخفى للمتتبع كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تأمل اذ ليس ذلك جوابا عن الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل
الاخبار الظنية المفروضة في الفروع واما حجيتها في الاصول فمبني على منع منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة كان ذلك
جوابا آخر وثالثها انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الآداب السنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من جهة
المفروضة سواء كان ذلك الخبر صدقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف
ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات دالة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا
بحسب الواقع وان لم يطابق والا فلا كما هو الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول بثبوت الحكم الواقعي وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى
الاخبار المذكورة وح نقول ان القول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي ندبي كسائر الاحكام الشرعية فهي جهة مرجحة
للفعل على نحو سائر الجهات للافعال فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفي ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا
بالنسبة اليها بل الامر فيها فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفي ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها
بل الامر فيها اسهل جدا وربما يجاب ايضا بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك باعتبار القطع اذ اقصى الامر الوقوع
فيما لا حرج فيه ولا خلل لرجحان وبيان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من جملة الكبائر فكيف يتم بالامن عن الوقوع
في الحرام في هذا المقام نعم ان لم يلحظ الخصوصية في العمل اتجه ذلك الا انه خلاف الفرض فانهم ارادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر
الضعيف ورابعها ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون
بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجا عن مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام
وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار المذكورة ونظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي في اندراجها في
الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام ح بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد
كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على ان صحيحة البرقي يعم ذلك بناء على حمل
الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبب على السبب كما هو ظ الضمير الراجع اليه ويفصح به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له
والا كان ينبغي ان يقول كان ذلك له فيعم ح ما ذكر فيه الثواب صريحا او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايضا وكذا في مرسلة العدة
في وجه ثالثها ان هذه الروايات انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو
المدعى وبعد تعارف حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب وكيف ومن البين انه لو حكم الشارع
بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دل ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه على سبيل
الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان ان المراد ان غاية ما تضمنته تلك الاخبار هو ترتب الثواب على العمل وتجري الكلام جسداه
كلام فيشري لا معنى له عند التامل الصادق لان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة فلا بد لها من دليل صريح ونص
صحيح يدل على مشروعيتها وهذه الاخبار لا دلالة فيها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد
تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي ورد فيه الثواب كيف يتامل في حكم الشرع برجحان ذلك

الفعل من الجهة المرجحة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب لبس معنى الراجح في الشرع الا ما ترتب الثواب على فعله فقولك ان
مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع وطلبه من غرايب [illegible] تعليله بان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة فيما لا ربط له بذلك لان
المفروض حصول التوقيف من الشارع لورود الاخبار المذكورة الدالة على حصول الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما استدل به على
المنع من الاخبار الدالة على توقيفية الاحكام الشرعية وانه لا بد فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانها تعم جميع الاحكام الشرعية فاراد بذلك
معارضتها بالاخبار المذكورة وستعرف ما فيه نعم قد يناقش في المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من اعمال الخير فعمله
طلبا لنيل ذلك الثواب عطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مطلقا بل لا بد من
كونه خيرا او راجحا من الادلة الخارجية حتى يترتب عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى هذه الادلة فليس المقصود بهذه الاخبار اثبات مشروعية العمل بمجرد
ورود الروايات الضعيفة بل المراد ترتب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة
مولانا الحسين مع ثبوت المشروعية لقيام الضرورة بشرعيته العمل يتوقف على طريقها المقرر في الشريعة ولا يتوقف الثواب الخاص بعد ثبوت
المشروعية كون ما ياتي به خيرا وعملا شرعيا حسبما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو ايراد رابع في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب المدارك
وان لم يوافق عبارته وبعد [illegible] ولذا لم يدل ذلك على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض لكنه يفيد استحباب الخصوصية ورجحانها
اذا ذكر الاجر على الخصوصية مما يتضمن حكم شرعي كما اذا ورد صلوة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة في ليلة ونحو ذلك
فان هذه الصورة لا ظاهرا يثبت بها مشروعية الخصوصية واستحبابها فيثبت بها المدعى في الجملة على انه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب الا في رواية
الصدوق والاخبار الباقية غير [illegible] وبعضها ما لو كصحيحة المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والشيء ومن الظاهر شمولها لكل الافعال ولا ينافي
حمل المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت بعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظ
خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلق وكما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم خص الحكم بالمندوب ولم يجره بالنسبة
الى الواجب ايضا مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم من حصول الثواب على كل من الفرض واطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وحوالة الامر
في تلك الروايات [illegible] عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل
لا وجوبه [illegible] منها ما يدل على ترتب الثواب تعلقا على تركه فان دل الخبر على الامر بيع عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة هذه الاخبار دون
ترتب العقاب على تركه لا يستفاد ما يدل عليه وعدم نهوضه حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين فيصار الى ما عرفته من صراحة سياق هذه الاخبار
في ارادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب بمثل ذلك فكيف يمكن اجراؤها في نحو ما دل الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة
الى الواجب والمندوب ويكون مقتضاها استحباب الاتيان بما دل الاخبار على وجوبه ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان
مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه المفروض سواء كان ذلك مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلوة اليومية او صيام شهر رمضان
او كان مما ثبت ندبه كصلوة الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة والاستحباب ودل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك
وح كيف يبقى بعد ذلك دلالة الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بمطرح هذه الاخبار المذكورة في استحباب
الاتيان بما ورد الثواب فيه حتى يزاحم ما دل على وجوب ذلك الفعل فلا يصح اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة فيها على وجوب الاتيان
بذلك الفعل لكن ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من
الخارج فلا كلام اذ لا دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به وجاء ذلك الثواب ان لم يثبت
كان قضية الاخبار المذكورة ح استحبابه حسب ما يفيده سياقها نظرا الى فادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فلا
تزاحم ما دل على ثبوت جهة اخرى مانعة من النقيض الا انه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ايضا ح
بالندب لعدم دلالة تلك الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض دليل اخر على الوجوب ومن غريب ما حكى الايراد المذكور عن بعض الفضلاء
والجواب المنقول عن بعض مشايخه ثم اورد على المجيب بان مراد المورد كما هو ظاهر سياق كلامه انه لو اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع
لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد الى هذه الاخبار في نحو ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جوزوا اليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف
استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخ اما ان يقولوا ان ترتب الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب و
الامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه وعلى الثاني لا بد من دليل اخر تقتضي
ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب ما ذكره على تقرير الايراد على النحو الذي قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد
في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وقد ذكرنا انما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل
عليه بل قضيته ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب فيتجه ما
ذكره [illegible] بدليس فيها ايماء بذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة تعميم ما اذا كان البلوغ بطريق معتبر وغير معتبر ولا يختص
بالخبر حتى يتوجه استحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان مما دل على وجوبه واجبا وما دل على ندبه مندوبا قطعا فاذا فرض
اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يقال بالتفكيك بين الامرين قلت ثبوت الوجوب

والامر [illegible]

والاستحباب في الصورة الأولى إنما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه وعدم ربطه بمورد هذه الأخبار فإن مقتضاها هو ثبوت الرجحان المجرد بالبلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه إنما يفيد رجحان الإتيان بالفعل من الجهة المذكورة مع أو رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهة أخرى فيحصل مما يستفاد من الأخبار المذكورة أن مجرد بلوغ الخبر البين قاض برجحان ذلك الفعل على أحد الوجهين المذكورين من غير أن يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فإن دل دليل شرعي على الوجوب فذاك وإلا فليس المستفاد من تلك الأخبار إلا الندب وما قد يتوهم من أن مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما إذا روي وجوبه وثواب المندوب فيما إذا روي ندبه فكما يثبت بها الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه فكذا ينبغي القول به بالنسبة إلى ما روي وجوبه فاسد إذ الفرق بين الواجب والمندوب إنما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب إذ قد يكون الثواب المترتب على المندوب أكثر من الواجب حسبما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على أنه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضل نظرا إلى الجهة المذكورة وإن قلنا بنقصان ثواب المندوب عن الواجب في أصله سادسها أن الآية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق أخص من هذه الأخبار الدالة على قبول خبر الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن أو غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا أو فاسقا ولا ريب أن الأول أخص من الثاني فيجب حمل تلك الأخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كذا قيل وفيه أن التعارض بينهما من قبيل العموم من وجه إذ لا وضوح في دلالة هذه الأخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا لها بل إنما دلت على قبول الخبر في ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك ثم نقول إن قضية هذه الأخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب سواء كان راويه عادلا أو فاسقا وقضية ظاهر الآية رد خبر الفاسق مطلقا سواء دل على ترتب الثواب على العمل أو غير ذلك ومن الواضحات أن النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجب ما صار إليه صاحب الحدائق ره في المقام من كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق مع أنه في غاية الوضوح من الفساد قال ره في بيان ذلك إن الأخبار دلت على ترتب الثواب على العمل الوارد من طريق غير المعصوم سواء كان المخبر عدلا أم لا طابق خبره الواقع أم لا من الواجبات كان أم من المستحبات ومورد الآية خبر الفاسق يتعلق بالسنن أو غيرها ولا ريب أن هذا العموم أخص من ذلك العموم مطلقا لا من وجه وضعفه ظاهر بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل لا يقتضي ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الآية قطعا ولا اشعار في هذه الأخبار بقبوله فكيف يعقل القول بكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق ثم إن تسليم كون التعارض بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور إذ لا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية ولا ريب أن الأصل ومقطوع عند المرجحات للعمل بالآية الشريفة سيما مع ملاحظة ما ورد من عرض الأخبار على الكتاب لأن الأخبار المذكورة أوضح وأبين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الآية على المنع سيما مع ملاحظة ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب الخبر فيقدم على إطلاق الآية وأجيب عنه أيضا بأن مفاد الآية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بها فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت كذا ذكره غير واحد من الأجلاء أقول إنه إن أريد أن التبين المأمور به في الآية هو تفتيش صدق الخبر وكذبه فهو غير حاصل بهذه الأخبار إذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وإن لم يطابق الواقع من دون حاجة إلى التبين والتثبت فمفادها مناف لما دلت عليه الآية الشريفة في الجملة فإن كانت أخص منها عملنا بها وخصصنا الآية من جهتها لكنها كما عرفت أعم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب أن يقال إنه ليس حكمنا باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وإنما هو من جهة العمل بهذه الأخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت بهذه الأخبار من دون أن يكون هناك اتكال على الفاسق أصلا حسبما قدمنا الإشارة إليه وبالجملة أن الشارع قد طلب منا الإتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وإن لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الأخبار دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وإن كان كاذبا كما هو قضية هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا كاشفا عن حصوله في الواقع ومبينا له كما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الأخبار تصديق الفاسق فيما أخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم وإنما دلت على الحكم بترتب الثواب وتعلقه بسبب بلوغ الخبر إلى العامل ورجحان الفعل بالنسبة إليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق أصلا وبهذا التقرير يظهر أن لا معارضة بين هذه الروايات والآية الشريفة رأسا ليفتقر إلى بيان طريق الجمع فيما ذكرناه أولا من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان تماشيا مع المورد ومن لم يظهر ضعف ما أورده بعض الأجلاء وهو أنه لا سابع في المقام من أن أحاديث الطائفة يحمل عندهم على الأخبار المفيدة ونعرض مع تعددها على الكتاب فما لم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط مع أنه يجب طرحها وتأويلها إذا خالفت السنة المقطوع بها والأمور الثلاثة حاصلة في المقام أما الأخبار المفيدة فهي ما دلت على النهي البليغ عن اتباع الظن العاري عن العالم الرباني وأنه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وإن لم يسند في خلافهم وكتاب أصول الكافي مشحون بمثل هذه الأخبار وأما الكتاب فقوله عز من قائل يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق الآية ولا شك أن الأحكام المستحبة والمكروهة من أعظم الأخبار لأنها أحكام إلهية وأما السنة القطعية فظاهرة من قطع الأصحاب لنقل الأخبار على شهادة الفاسق والتوقف عند أخبار الآحاد في موارد دافعة ليس هذا منها ثم يجب علينا أن نقول لهذه الأخبار معنى صحيحا وهو أن معنى من بلغه ثواب من الله والبلوغ والسماع المعتبر عند الشرع الأقدس وهو أن يكون سماعا من بعيد قوله الظن وإن لم يفد العلم انتهى إذ ليس عندنا في الأخبار ما هو أخص من هذه الأخبار عليها وما ذكره من الأخبار الدالة على

وغير ذلك من الأمور التي م

كان المخبر م

بحاله م

المنع من اخذ العلم الاعلى العالم الربّاني فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر في ذلك الاخذ عن الراوي قطعاً ويحتمل ان يراد به تلك الائمة فالمراد به الاخذ عنهم
ولو بالواسطة لا عن مجرّد الفهم والمراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم من غيران يكون هو عالماً مستنبطاً ولو سلّم كون المراد به الراوي فالحال فيها
كالايات الشريفة ويجري فيهما ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما ما يدل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فالالتزام به لاجل اشتمالها على الادلة المعتمدة
باعراض الاصحاب عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما اشرنا اليه ولا يقضي ذلك بعدم الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما
الكتاب فقد عرفت الحال فيه واما السنة القطوعة فان اريد بها الاخبار المرقومة فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه اولاً من وجود الاخبار
المفيدة وان اريد بها الطريقة المعلومة من الشرع المأخوذة من الروايات المقررة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اريد به ثبوتها في خصوص
المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه اولى حسبما ادعاه اولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اريد ثبوتها في الشهادات
ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافاً الى ما عرفت من الالتزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعاً الى خبر الفاسق واما
ذلك فهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول فيه وما ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل
لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان
الاحتياط في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط فيه العقل والنقل المستفيض بل هو قريب من المتيقن من الاخبار الدالة على رجحان
الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فالظاهر انه كذلك اذ انبناء على موافقة اوامر المولى ونواهيه مطلقاً من غير فرق
بين كون الطلب حتمياً او غيره لقطع العقل بان البناء على امتثال جميع اوامر المولى ونواهيه كان نفلاً وندبية وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء
على ذلك ولذا نرى العقل يقطع بملاحظة العبد الذي يأتي بكل فعل يحتمل كونه محبوباً لمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضاً له من جهة احتمال
كونه محبوباً ومبغوضاً والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضاً اذ هو احتياط في تحصيل المندوب او ترك المكروه وهما متعلقان
طلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما مانعاً من النقيض فهذه الجهة عين ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك جهة طلب
محسنة للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته راجحاً في الواقع فذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك
وقد تقرر ان حسن الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الاحتياط حسن راجح
في الشرع اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل
وتلقي الاصحاب لها بالقبول فان قلت ان ما ذكرت في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم موافقة ذلك
للواقع يكون الاتيان به على سبيل الاستحباب او تركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض
افاضل المتأخرين قال لا ثبات احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ
رجحان فعله شرعاً فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة وورد الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعاً وادخالاً لما
ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائراً في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا
بين الكراهة والاباحة فما ذكره متيقن السلامة وما عساه يتعرض للشك انه على تقدير ثبوته دائر بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء
العنان والا فالقول بالحرمة من غير تردد ليس عن السداد ببعيد والتمام على ذلك شهيد انتهى وايضاً فمنية الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في
اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمالات فبملاحظة ذلك لا يسلم الاحتياط في المقام قلت على ثبوت الخصوصية عند المكلف لعدم جواز التزيد
اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة يرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام
من جهة البدعة لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعة
لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال التحريم في قصد القربة مع حصول الجهة المقربة وربما
لعله يتوهم من ان الكلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في موضع الاحتياط فلا يرتبط
ثبوته باثبات حكمه من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يدل على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضية الايراد
المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظراً الى قيام احتمال التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة
عن رجحان الاحتياط فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلاً وشرعاً فلا ريب في كون
الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب مثلاً احوط اذ لو كان مباحاً لم يكن مانع من الاتيان ولو كان واجباً كان تركه قاضياً بالعقاب
وح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض مما لا يتوقف الاتيان به المطلب السابع في النسخ للغة يطلق على
امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح آثار القدم يعني ازالتها وثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث واستنساخه
اي نقلها وتحويلها من وارث الى آخر مع بقاء المال وتناسخ الارواح اي نقلها من بدن الى آخر ونسخ الكتاب استنساخه اي نقله الى كتاب آخر وهو
المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني به نقله الى الصحف وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ
والفزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وحكي
القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة

بينهما يكون علاقة في مثله فقط الاستعمال في الحقيقة والمجاز مما يكون في كلام اهل العرف من غير افادة دلالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك
كونهما حقيقتين حجة للقول الثاني ومنها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه حقيقة في الاول وفي المشابهة الثاني
له في الاستعمال على الزوال عن المحل الاول بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني حاصلة ايضا لما في ازالة الشيء من تحويله
من الوجود الى العدم فيجعل التحويل في مقام المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل حيث ان نقل الشيء عن محل قاض بازالته عنه فان قيل
بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم ولو قيل بالعكس كان استعماله في النقل من قبيل
استعمال اللازم في الملزوم وكذا يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكى عن بعض نسخ شرح العضدي عكس ذلك ودعوى حصول
العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مجازا في
النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظ فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضا فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في الاخر
ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة ولذا كان مجازا فيه اذا استعمل حقيقة
ولو اريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى والظاهر انه غير قابل للانكار على ان شمول
استعمالات المشار اليه حقيقة لنقل غير ظ فانه ان اريد به نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكروا واما اذا اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل
بذلك الحصول والحصول الاخر فلا مانع منه الا ترى انه يصح ان يقال نقل الحساب حول من هذا الدفتر الى دفتر اخر من دون ظهور تجوز فيه ربع
العرض من ذلك فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يكون حقيقة في النقل مط كان بمعناه الحقيقي او المجازي
وقد يقال ان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ بمعنى الازالة لما بينهما فهو مجاز
عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه لو صح عدم جواز سلب المجاز عن المجاز وهذا وربما يظهر من القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى
اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة عن معارضة ولم يذكروا حجة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في امثال
طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة و
الحظر العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل لو حكم الشارع بالاباحة او الحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعد بيان خلافه نسخا اذ ليس فيه رفع
للحكم الاول بل تعيين لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايضا نعم لو حكم الشرع بالاباحة مطلقا ثم رفعه اندرج في النسخ قطعا ويجري مثله في الحظر
الحاصل بسبب البدعة عند بعد كتنزيع الحكم وان حكم به الشارع ايضا فان رفعه بتشريعه لا يعد نسخا وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع
للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لا امر اخر من عارض يقتضي بعد تعيين الشهادة الى التيمم الرافع لحكم المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني
لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلف وان دل
الشرع عليه اذ ليس الدليل الدال على ذلك رافعا للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم
ح انما هو بسبب عروض ذلك العارض فانه في الحقيقة كون الرافع نفس الدليل القاضي بالرفع لا امر اخر يخرج عند ارتفاع الحكم
بالمذكور فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية لاخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك ب
بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى واورد عليه في المنية بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ اذا لم يكن نسخا وهو م وقد اعترف المص
فيما اثبته من جواز النسخ والتخصيص بالعقل سلمنا لكن المخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع وهو ظ من قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان يكون العجز والنوم ونحوها مما نحن بصدده والخطاب
فاصل التكليف بالفعل معا بقاء القدرة عليه وشك ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر ان يورد على المص ان جملة الدليل الشرعي على انتفائه
العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخا وهو مبني على ما قرره انه من جواز كون العقل ناسخا ثم ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس
ناسخا للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل والنقل قاضيان بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة
والشعور ونحو ذلك فالادلة مبينة للواقع وليست قاضية برفع شيء من التكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك الحالات بعد ثبوت التكليف
على المكلف فانه الذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة له وانما الرافع
له انما هو طرو تلك الحالات بعد تعلق التكليف لا بدليله بحسب ما قررناه سواء كان الدليل على مثلها على الوقوع العقل او النقل و
بقوله متاخر عنه للاحتراز عما يقضي بانتفاء الحكم ومما يقارن الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد ذلك
نسخا وفيه ان تلك القيود امور مبينة للمقصد وليست رافعة للحكم الثابت وفيها رفع للدلالة لانه لا رفع للدليل فهي اذن خارجة عن الجنس كم
لو بني على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف في افادة المقص لاندراج التخصيص بالمنفصل المتاخر في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو
دفع ذلك بكونه بيانا لا رفعا فهو جار في المفصل بالمذكور واورد عليه ايضا بان قيد التاخر لا يخرج شيئا من المذكورات فانها تقع
متاخرة غاية الامر انه لا يقع متراخيا عن الاول ولا دلالة في التاخر على التراخي ويدفعه ان مع الاتصال لا تعد مقارنة للخطاب حسبما نص عليه
بحث العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للبقاء كما اذا امر بفعل فاتى به ثم نهاه عن ذلك
الفعل فانه لا مقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد الامتثال اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للامر المفروض وبعضهم جعل

او الثاني في الاول هم
من قبيل هم
فكيف كان
[illegible]
[illegible]

هذا القيد مخرجاً للموقت اذ يرد الحكم مجازاً فيه عند مضي وقته فانه لا يعد فيما بعد [illegible] ثم في الاول لما تعلق بوقت وضعف الوجهين [illegible] اما الاول
فلظهور انه مع عدم الانزال او على التكرار الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا ارتفاع بالنهي المتاخر اذ لا يعقل ارتفاعا
عن الثابت واما الثاني فالحال فيه اوضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد
فوات الوقت على ما ذهب اليه بعض صح القول بارتفاعه الا انه لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان اخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على
كون النسخ رفعا للحكم كما هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء
مدة الحكم وان الحكم انما ينتهي بنفسه وحكي القول به عن الاستاد ابي اسحق واسنده في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه على سبيل المجاز ويدل
على الاول ان الظاهر من اطلاق النسخ الازالة فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظاهر من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا
لمقتضاه الاول بعدم دليل على خلاف ذلك ويمكن الايراد على القاعدة بانه ان اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على
الدوام ثم يتغير بطريان الناسخ فهو مما لا وجه له اذ لا يتم اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن
اذن رفع ذلك الحكم بخلافه وان لم تقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن ناسخ من اول الامر على
صورة الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى [illegible] في شأنه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك
خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو محال في شأنه تعالى وان اريد به كونه مزيلا له في الظاهر بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان ما
حكم به كان معينا في الواقع بالغاية المزبورة غير متجاوز عن تلك الغاية وان ابرز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالنسبة
الوارد على العموم حيث ان ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص كون ذلك الظاهر غير مراد وان المراد بالعام في الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن
قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو المقصود منه كما ان التخصيص كذلك ولذا قيل ان النسخ
نحو من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف في الاعيان ففيه ان كلا من الامرين ليس قابلا للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف [illegible]
النزاع اذ لو قطعنا الان ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة من يقول بكونه بيانا ومع كون الرفع المذكور في الحد مجازا
لا يناسب استعماله في الحد قلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والقصد انه قد يقع اولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع
اختصاص المصلحة المقتضية لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المزبورة فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة ليكون
نظيرا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على نحو ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم
على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثم نسخه بعد ذلك وهذا مبني على القول
بكون الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا الى مغايرة الطلب للارادة بالمعنى
المذكور كما هو المختار حسب ما مر تفصيل القول فيه فانه يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة
في الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء غاية الامر رفع ذلك التكليف بعينه
عند زوال المصلحة وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض وبعد حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور ان
حصول حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادة وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس هناك الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة
الى تلك الاوقات الا صورة خارجا عن حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ
دون ما بعده وانما يرد الجميع اولا بصورة واحدة فيكون النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو الظاهر من
عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظاهر من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لعدم حصول الرفع المفروض في
الحقيقة فرينة مبينة للمقصود قاضية بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف
على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الواقع رفعا بالنسبة الى ما افاده الظاهر فيكون الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثاني فعلى
المختار كل من الوجهين المذكورين يتفرع على كل منهما حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل
الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى الامر الشرعي كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين
[illegible] هذا ما يقتضيه التدبر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم
الموجود او غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى رفع الوجود عنه حين كونه موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل
الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا للوجود كما هو المدعى وان كان حال
كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب ولا يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطاري ضد للسابق
لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من رفع اللاحق بالسابق اذ لا وجه لقوة اللاحق [illegible] وخامسها ان طرو
الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل قابلا للحلول كل عرض بل لا بد من محل خاص قابل لعروضه وانما يكون قابلا له اذا خلا عن ضده
فاذا ثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطاري لزم الدور سادسها انه تعالى [illegible] اذا امر
اذا نهى عن الشيء بعد ان امر به فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها ان علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب

علمه تعالى جهلا

لا يشمله

بالتقييد

بحسب

تخصيص

يجوز وقوع التكليف على الوجهين

فيعرف منه من الكلام [illegible] الكلام

زوال السابق لامتناع اجتماع الضدين [illegible] لكونه مانعا [illegible] وانتفاء المانع من [illegible] وان طريان الطاري مشروط

جهلا

علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه فيلزم انقلاب علمه تعالى
وان كان ممتنع الوجود لذاته امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع الاول انها شبهة مضادة للضرورة فانه يستلزم امكان رفع شيء من الاشيا
لعل بان الكلام المذكور بعينه جار في كل منها مثلا يقال ان الحيوة الزائلة بالقتل اما الموجودة حين وجود السبب المعروض له او المعدومة ويقال ان الزائل
[illegible] الاشكال حين وجوده او حين عدمه الى آخره والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما
كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطاري المذكور وكان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بحالة ثانية اذا لم يكن
هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطاري مقارن للعدم المسبب عنه نظرا الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو
سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو معنى الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه على الاصل الفاسد انه ليس يقتضي
النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو سائر الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون ونحوها واورد عليه
بان التعلق ان كان عدميا استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم كونه
محلا للحوادث فان التعلق صفة للخطاب والخطاب صفة له تعالى قائمة به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكره من اللازم وفيه كلام ليس هنا موضع بالقائم
ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه عن علة وكذا الموجود
فعلة العدم لما في الوجود كما ان علة الوجود منافية للعدم فاذا لم تكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لزم مما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا
معدوما اذ بعد تعادل العلتين لا يمكن ترجيح احدى العلتين على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه
لا معارضة بين العلتين اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند اذن الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطاري عليه
من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج فظاهر لان الثاني انما يكون برفع علة الاول وجوديا كان او عدميا ولو برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم
امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء وعدمه والا لزم المفسدة المذكورة والخامس ان مجرد المنافاة بين الحكمين لا يستلزم ان
يكون وجود الطاري بالطاري مشروطا بعدم السابق كيف والمنافاة بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهر مع وضوح عدم اشتراط وجود العلة
بانتفاء عدم المعلول بل يحصل بوجوده وقيل انه ليس بناء الاحتجاج على اثبات الاشتراط بمجرد ثبوت المنافاة بل بما ذكر من الدليل القاضي بثبوت
الاشتراط فالحق في الجواب انه ان اريد كون الحكم الطاري بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يخلف الحكم المنسوخ حكم آخر من الشرع بل المقتضي
رفعه الدليل الطاري المقتضي لرفعه ومن البين عدم قيام الدليل بمحل الحكم وورود المفسدة المذكورة حينئذ لان الدليل المفروض وان نفى
ثبوت حكم آخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف شيء لم يتبين له اولا فهو فاسد
اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها عدم تغير الحكم على حسب الدوام حسبما عرفت ولذا يبدو
له شيء بعد ان لم يكن له اولا فهذا انما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع انه منقوض بسائر الممكنات فانها من حيث تعلق علمه
بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر فيكون اذن واجبا او ممتنعا بالذات وهو ظاهر الفساد والحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض
صحته استحالة وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا
من جهة وقوع الرفع بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا لغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا
يعلم كون ذلك الانتفاء من جهة رفعه الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا واحدا وآخر للنسخ فذلك الاول الذي [illegible] منها انه اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والآمدي بانه خطاب الشارع المانع من استمرار
ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وعن الجويني
انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة ولا يخفى بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب
لوضوح كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع
قد رفع الحكم المتقدم لا ان نفس قوله رفع ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فالامر فيما
يستفاد من الآمدي من بناء ذلك على كون الناسخ حقيقة هو الله سبحانه او الخطاب الصادر عنه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون هو خطابه النسخ
الصادر عنه وان قلنا بكون الناسخ هو الخطاب كان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض
ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب اما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا
فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني او تعلقه عين رفع الاول وكان ما ذكروه من كون الخطاب
الاول منسوخا والثاني ناسخا لو سلم مبني على التسامح في التعبير هذا وقد ظهر بما قررنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص لان
التخصيص انما يكون بيانا للمراد من العام ورافعا للدلالة على العموم بحمله على ارادة الخاص بخلاف النسخ فانه رافع لمدلول المنسوخ من دون تعرض
على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة واما
ان جعلناه دافعا له في الظاهر نظرا الى ما ظهر من بقاء المنسوخ قبل ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته الواقع

في ذلك أو ثبات فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك إنما الفرق بينهما إذن في كون النسخ تخصيصاً للحكم ببعض الأزمان والتخصيص بالنسبة
إليها حتى والأفراد فهو إذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وإن فارقه في بعض الأحكام بل يندرج في التخصيص المعروف وإن كان هناك عموم
لفظي يفيد شمول الحكم للأزمان وإلا كان تقييداً للإطلاق فإذا دل على شمول الحكم كذلك ولذا جاز أيضاً إذن بالخطاب الأول كان يقول افعل هذا
إلى الزمان الفلاني أو انقضاء عنه كان يقول بعد مضي مدة من زمن الخطاب الأول إن ما ذكرنا من استمرار الحكم إنما أريد باستمراره إلى هذا الزمان
فهذا بالنسبة إلى ما دل على شمول الحكم للأزمان تخصيص لا رفع فيه وبالنسبة إلى نفس الحكم الثابت نسخ رفع الحكم الثابت هذا مع [illegible] وأما مع
الانفصال فليس إلا تخصيصاً إذ لا ثبوت للحكم إذن على صفة الدوام حتى يكون التخصيص رافعاً له وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص كون النسخ
رفعاً للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف التخصيص فإنه بيان صرف ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وإن جاز اقترانه به على جهة الإجمال بأن يقول إن هذا
الحكم سينسخ عنكم أو يقول افعلوا كذا إلى أن أرفعه عنكم ونحو ذلك وقد اعتبر في مفهومه أيضاً كون الحكم الأول شرعياً وكون الرافع له شرعياً أيضاً
أو رفعها العقل كزوال القدرة لم يكن نسخاً فإذا تحقق الأمور الثلاثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه المذكورة
بل الأربعة وهناك وجوه أخر للفرق بينهما مذكورة في كتبهم منها عدم جواز نسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بخبر الواحد ومنها أن النسخ يخرج المنسوخ
عن الحجية بخلاف التخصيص فإنه لا بد من بقاء بعض مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب ومنها أن التخصيص لا بد أن يكون قبل حضور وقت العمل به لعدم
جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا بد أن يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله نعم قوله لا ريب في جواز النسخ
ووقوعه في الجملة فقد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليهما أهل الشرائع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود وتفاصيله المطلب [illegible]
قد تقرر أن أدلة الأحكام عندنا أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل وقد تقرر تفصيل القول في ثلاثة منها بقي الكلام في الأدلة العقلية والمصنف
لم يتعرض إلا لبعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصل الكلام في أقسامها ونميز الصحيح من المزيف منها ونوضح
القول في وجوهها وشعبها إن شاء الله فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه
على حكم الشرع أو كان حكم العقل به مترتباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر وعلى الأول إما أن
يكون ما حكم به العقل أمراً ثابتاً للموضوع في نفسه بحسب الواقع أو يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر فهذه
أقسام ثلاثة والأول مسألة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشيء وجوب
مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده فإن العقل لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وإنما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهة
حكم الشرع به فهو إذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظاهر أن ما كان اللزوم فيه بيناً بالمعنى الأخص خارج عن الأدلة العقلية لاندراجه إذن في الدلالة
اللفظية فيندرج في مداليل الكتاب والسنة وعلى هذا فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث أصالة البراءة
والأخذ بالأقل عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فإن مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع وإن كان الفعل واجباً أو محرماً بحسب الواقع كما
سيجيء تفصيل القول فيها إن شاء الله ثم قد يورد في المقام أن القسم الأول وهو ما يستقل العقل بإدراكه لا يصح عده من أدلة الأحكام فإن الدليل
ما يستدل به العقل على الحكم فيما يحتاج إلى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما أن الشارع حاكم به فكما لا يعد الشارع
دليلاً على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل وأجيب عنه بأنه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلاً بل المدعى كون حكم العقل دليلاً على ما حكم
به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من الأحكام الشرعية من الوجوب والتحريم ونحوهما
مما دل العقل عليه وهذا المدلول هو ما حكم به الشرع ودل العقل عليه وفيه أن حكم العقل بل إدراكه ليس دليلاً على المحكوم به بل الدليل هو الأمر الموصل
إلى الإدراك المفروض من المقدمتين والحد الأوسط فالحق في الجواب أن يقال إن الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه عقلاً فإنه دال
على حكم الشارع به أيضاً نظراً إلى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد يجعل متعلق إدراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل
أولاً كون ذلك مما حكم به الشرع وح لا يصح عد الحكم المذكور دليلاً على حكم الشرع لكن إمكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر إذ لا يخال الظاهر في إدراك
ذلك إلا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما يقتضيه القواعد العقلية فإن ما يدرك حكم الشرع ح إنما هو
بالملازمة المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون
الدليل العقلي هو ما يوصل العقل إلى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا إذا كان حكمه نظرياً وإن كان ضرورياً لم يمكن عده إذن من الأدلة بحسب الاصطلاح
وكان عد العقل بالنسبة إليه دليلاً مبنياً على معناه اللغوي حيث إنه الهادي إليه لكن دعوى حصول الضرورة في الإدراك المفروض غير ظاهر حسبما
يأتي الإشارة إليه هذا وقد ظهر بما قررنا أن هنا أمرين أحدهما إثبات حكم العقل بالنسبة إلى التحسين والتقبيح ثانيهما كون حكمه به دليلاً على
حكم الشرع والثاني من مباحث أصول الفقه نظير إثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدلة فالأول مبادئ للثاني حيث إنه يتحقق موضوع
البحث فيه وكأنه قصدهم في المبادئ الأحكامية إثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بيان مسألة التحسين والتقبيح العقليين في المبادئ
الأحكامية دون الأدلة الشرعية نظراً إلى الأخطار الجمة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الأدلة حذراً من التكرار و
ربما يجعل الوجه فيه تدوين المسائل المتفرعة عليها لكونها مما يستقل العقل بإدراكه من المسائل على الوجه المذكور من الأمور الواضحة في الشريعة
بل الضروريات الخارجة عن المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها في عداد الأدلة وأدرجوها في المبادئ الأحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام

نقض د

بخلاف التخصيص بأنه ينبغي [illegible] في البيان ومنها أن النسخ يجوز أن يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بأسره

[illegible] الاشتراك [illegible] حيث [illegible] إثبات حكومة العقل [illegible] إثبات [illegible] الشرع والنظارة

في ذلك [illegible]

في تلك الامثلة في فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك حكم الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه
وبيانه على لسان حججه وهو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل واطبقت عليه العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة
وكثير من الفرق المثبتة للشرائع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علمائنا الاخبارية في الجملة وبين بعض نجد وجدوهم الا
ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت المحكوم به ولسنا نلزمهم انكار لادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع فليس عندهم بحسب الواقع فيما يتعلق به امر
العقل الا حسن ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر
عن حكم الشرع بل كل الافعال عندهم سواء جائز قابلة لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها مع قطع النظر عن تعلق النهي بها خالية الامر
عن الصفتين فاذن فلا امر واما جماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقول الاشاعرة بل الظاهر اعترافهم به كما هو
مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم صحة ادراك العقل في غير ضروري وربما الذي المذهب
وبعضهم سوى الطائفة بين حكم العقل وما حكم به الشرع وان كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا ويحكم بوجوب الاجتناب عما
يرد الحكم من الشرع حسبما يأتي في تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم ثم توضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها انه هل يثبت
للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفا عن تلك
الصفات الواقعية الحاصلة لها ليكون تشريعه للشرائع من جهة ارشاده العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم
عن ادراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم او انها لا حكم لها بملاحظة انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع بها او نهيه عنها فهي حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية
عن الامرين مع انتفاء الخطابين وهذا هو الذي اليه الاشاعرة والظاهر مما حكي انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايضا وانما حسنها حكاه
وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلقا لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح للعقلاء على الامتثال او ترتب ذم على تركه وهذا هو الظاهر من مذهبهم
لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرة فلا فرق عندهم في نفي حكم العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع
ونهيه وبعده اذ كونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عند العقل على مذهب العدلية ضرورة ان طاعة
المولى المنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه ومخالفته من اعظم الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم تنفي الحكومة عن العقل كيف ولو
جوزوا حكمه في المقام لجرى في غيره ايضا فالظاهر انهم يجوزون ان يجعل الشارع من اطاع اوامره موردا للذم ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه بعض
ادلتهم فينعكس الامر فما في شرح المواقف وعن القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذم على تعلق الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما
كان بسبب امر الشارع ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم الا مجرد كونه متعلق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه بالفعل
باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا المقام في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين
يقول به كليا ونفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه وان كان للمناقشة فيه مجال كما سيأتي ثانيها ان العقل هل
يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون لاصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك ايضا
واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك بل وحصوله في بعض المطالب وقد انكر ذلك جماعة منهم المحدث الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء
من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى الامر في ذلك على ان الامور المبتنية على المقدمات
البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون الى شيء منها ومحصله نفي الادراك المعتبر وانما نراه الى من ادركه فليس
ادراكه على وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد سبقه في ذلك الفاضل الجزائري وقرره في غير واحد من كتبه الا انه نص على ان ما كان من البديهيات
يمكن الاستناد فيه الى العقل والتحري فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد الى العقل اصلا وكانه اراد بالبديهي ما كان بديهيا عند ارباب
العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسألة من نظريات الدين كما يظهر ذلك من التأمل في كلامه ولذا تراه
يرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد نص ايضا كالمحدث المتقدم باختصاص المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن العصمة وقد تبعهما في المقالة
المذكورة صاحب الحدائق الا ان في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فمحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد
في امر الدين على شيء من الادراكات العقلية بل لا اعتماد لهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مباديها غير محسوسة ولا قريبة
من المحسوسة كمسائل الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتأخرين
من علمائنا الاصوليين الى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بحجية الاعتماد على الاول دون
الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مطلقا سواء كانت مباديها العقول او كان ضروريا
عند المستدل وان نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في نيل العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروري
الا فيما اتفق العقول عليها حسبما اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الاتية بعون الله تعالى وقد ينقل هنا قول آخر اسنده بعضهم الى
بعض المتأخرين وهو التفصيل بين المعارف الدينية والاعمال البدنية فوقف بحجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال في المقام والكلام
هنا انما هو في الايجاب الجزئي والسلب الكلي اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك ان بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل
ادراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم

ثم يحصل العلم على سبيل الابهام ونحوه وهو على فرض تحققه لبعض الاشخاص بمحض التوفيق ثم انما اثره اذا قلنا بادراك العقل الحسن والقبح على
نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت به الحكم الشرعي بذلك فيكون ما تعلق به واجبا او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل والا فيثبت الحكم الشرعي
الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية الا بعد ورودها في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا
تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب هو الاول بل الظاهر اطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا الشاذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع
والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس ثم قد خالف فيه بعض العامة حكاه الزركشي عن جماعة من العامة [illegible] قال وحكاه الحنفية
عن ابي حنيفة نصا وقد مال اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة المذكورة واستشكل
في الحكم بثبوت الحكم الشرعي بمجرد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل او قبحه وقد تبعه في ذلك السيد الشارح لكلامه وقد نسب
الى بعض الجماعة المتقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية
حسبما ترتيبهم قد يومي اليه بعض ادلتهم ولكن صرح بخلافه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر بما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات
ثلثة الثالثة لما كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعروف في الكتب الكلامية والاصولية وكان ايضا
نزاعهم في المسألة انما هو في المقام الاول وانما نشأ من الثاني لتفرعه على الاول لم يتعرضوا لما في المقام الثاني الا نادرا وجعلوا المسئلتين مسئلة
واحدة لما عرفت من ابتناء الثاني على الاول [illegible] المعروف في الكتب الكلامية والاصولية انما يفيد ثبوت الحسن والقبح
في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا على حجية ادراك العقل الحسن لبعض الافعال وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات كليته
لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة ويعطيه تتبع كلماتهم في المسئلة او لانه [illegible] الاحكام الشرعية واما ثالثا فدعوى منع القبح
عن ادراك العقل خصوص الحكم فيها فلا يظهر منهما مع تحصيرهم وكيف كان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة وان لم تف
بانفسها باتمام ما ادعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الاشاعرة في ايجاب الجزئي والسلب الكلي [illegible] تمام المقصود [illegible]
في الخلاف الاول نحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين بتفصيل القول في كل ذلك في ابحاث ثلثة البحث الاول في الحسن
والقبح العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولتوضيح الكلام في ذلك المرام نرسم
مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان
المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات عديدة احدها كون الشيء كمالا وكونه نقصا كما يقال العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره
العضدي واعترض عليه غير واحد من المحققين بان الكلام فيما يتصف به الافعال من معنى الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما
الصفات كما في المثال المذكور ولذا اقتصر في شرح المواقف على [illegible] الصفات [illegible] اتصاف الافعال بذلك اذا نسب الى
الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات بل لا يبعد اندراجها فيها الا ترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد لمولاه كمال للعبد كما ان
عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة المصلحة
ومخالفتها والمراد بها المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة الى شخص خاص وان لم يكن له مصلحة في الواقع فالاول كما تقول ان
طاعة الله سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة اي مشتملة على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان
اي بالنظر الى [illegible] وان كانت [illegible] وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع وبهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص
فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص مفسدة للاخر بل قد يختلف بالنسبة الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة
من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفته وجعلهما في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة اخرى عن المعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة [illegible]
بينهما ولا داعي الى التكلف رابعها ملائمة الطبع ومنافرته ذكره الرازي والعبري وقد يتكلف بارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه ايضا نعم قد
يرجع هذان الاطلاقان الى الثاني بعد ثبوت اطلاقهما عليهما بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة
خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي وسادسها كونه مما يمدح فاعله او يذم وقد نص جماعة بان ذلك هو محل
الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذا اريد بالحرج في المقام هو المنع كان من حكم العقل او الشرع وهو دنيا وقال التفتازاني بعد [illegible]
ما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى نفي الحرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام ثم لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل
بعدم كون الفعل سائغا الا حكمه بحرمته وترتب الذم عليه ومقتضى تفصيله وغيره من ذكر المعنى المذكور انما هو بيان اختلاف معنى الحسن
ان لم يلحظ فيه استحقاق المدح ولا [illegible] كما اعتبر في الحد الاخير ثم لم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ويجيء نظيره في الحد الاخير ايضا اذ المعتبر
في صدقه ارتفاع الذم فالفرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كان ذلك الحال او اخذ الثواب والعقاب
في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب [illegible] الفعل [illegible] كما ان الذم والعقاب والحرج [illegible]
فما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في ادراكه [illegible]
انه ليس المقصود في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل بيان مقتضى الاستحقاق للثواب والعقاب على فرض صدوره على الفاعل وهو لا
يتوقف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني او ضرورة القول به بالنسبة الى ما يدل الحال الى الضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرات [illegible]

انه ما يترتب المدح او ما يناسبه عليه وفيه والثاني انه لا يترتب الذم او ما يناسبه عليه فعلى الاول يختص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام
من الاحكام ولا يخلو الاول عن نظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح بانه ما اشتمل على
صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له والى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة
وهو ان الحسن هو الذي لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون على صفة تؤثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم
وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحوه الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهي عنه
شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي وكذا الحد الاخر المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان
مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هنا اختلاف في التفسير وانما هناك تباين في التفسير وقد عرفت ان اكثر التحديدات انما يوافق الثاني
نعم انه الاعرف فيما اشتهر وهو الانسب بالمقام ليتم الكلام في الاحكام ثم ان ما ذكر من تعاريف الحسن والقبيح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة
وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان حسنه وقبحه ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة والحد الثاني للمعتزلة — عنه ويرد نحوه عليهم
بالنسبة الى حد القبيح يرد عليه في حد الحسن شموله للقبيح الذاتي اذ ليس فيه صفة تؤثر في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت للذات
الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايضا اعني المنتزعة من نفس الذات فيندفع الايراد عن الحدود المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف
الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح الذاتيين لذات الفعل حاصلا لها لذاتها او للوجوه والاعتبارات
على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير بان المناسب للتحديد صحة الحد على جميع الاقوال
لئلا يتعلق الخلاف بالحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل ان الظاهر
ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه اشكل على الحد الثالث فيصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك
المسألة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكر وقد يناقش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم
بحيث يترتب المدح او الذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف
التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاقهما في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل
بين ما ورد الامر به في الشرع بعينه والنهي عنه في استحقاق المدح والذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت
المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل للنهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره مما ورد في الحد المذكور
وقد يصحح الحد المذكور بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذ ما هنا في الحد وهو كما ترى فتأمل
الى انه قد يورد على الحد الثاني ان ما لم يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين ونحوهما وكذا افعال الاشياء قبل تعلق — والاطفال
حكم الشرع على ما ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من الافعال
المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وفيه انه عند [illegible] الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا
لورود النهي فيه وكذا [illegible] انه يلزم عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع نص بعضهم بذلك [illegible] ان الافعال قبل ورود الشرع
قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم عليه [illegible] ومع الغض الحد المذكور للحسن على التفسير الاخير
لا يعم من الاحكام يختص القبيح بالحرام وعن [illegible] الحكم بادراج المكروه في القبيح ويختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكره [illegible]
من المعتزلة وقد اشتهر بان الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان [illegible] ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه
وهو في محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم بادراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكأنه لاحظ كون المكروه مما نهي عنه عندهم
هو كما ترى اذ [illegible] وربما يؤيد به عند الجمهور وكذا المكروه ليس بمنهي عنه عندهم [illegible] لا يتم الكلام المذكور [illegible] على القول
بكون النهي حقيقة في الاعم [illegible] التمهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور ادراج المكروه في الحسن وهو اوفق بظاهر الحد وقد
يورد في المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما الا في التسمية ان المعتزلة يقولون
بكون الحسن صفة قائمة بالفعل ومن شأنها استحقاق المدح عليه عند العقل وعدم ترتب الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شأنها
استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير
حصول استحقاق المدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بل بحكم الشرع او قبله فالجامع ظاهر بين المعنيين ليكون ذلك
المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح
دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب الذم عليه لا خلاف بين الفريقين — بالمدح والحاكم
في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح [illegible] يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم
والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمعنى المذكور هو القدر
الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الامر حسبما ذكرنا [illegible] والمأخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف في
المقام وصح ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون نفي الاشاعرة لهما مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفي

العقليين ثم المقام الثاني في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك متمسكات من العقل
والنقل اما الاول فمن وجوه احدها ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم به الفرق
المنتفية من صنوف الانسان حتى منكري الشرايع والاديان بل ربما يحيف الحاكم في بعض مصاديقه على الصنف من الحيوان فان الحكم بحسن الاحسان على بعض
المضطرين لكمال الحاجة والانعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع في الهلكة كنجاة نفس من حادثة بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صنعه الجميل على
ما الضرورة الاولية فذو بمكنته من الايذاء والاهانة والقطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه
من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمه قفر في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف
طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلب عليه الحر والعطش بحيث لم يبق له قوة على النهوض والحركة وقد بقي طريحا على الرمضاء بضمره شمس النهار وانقطع
عنه الرجاء بالبقاء وايقن بالموت والفناء وقد غلبه الاغماء لما لقي من التعب والنصب والعناء فلما راه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره ومسح
التراب من وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يضع الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى
مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى حضر لم يمهد له الوسائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه غاية الانعام واكرمه فوق
ما يتوقع من الاكرام والحقه باهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النقب اعطاه زادا وراحلة ودفع
اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه وبعث اليه من يوصله الى طريقه ودله الى ما كان من مقصده ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضرر
عن المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا من الجزاء ثم ان ذلك الرجل لما راى قوة نفسه وانفراد صاحبه وتمكنه من قهره كر عليه بالسلاح واخذ
جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله
وعياله فهتك عرضه واخذ من انواع امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل
ذلك من غير ضرورة داعية اليه وشدة حاجة واضطرار باعث عليه او عداوة سابقة دعت اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازاة النعم
بالنقمة فاي عاقل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثناء واللوم ومجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصنيعين
وتساوي ذينك الشخصين فيما ينسب اليهما من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع انه اي نسبة مدحه وذمه الى الاول والاخر ليكون نسبة
الى الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء اخر غيره وهو كما ترى واضح في البطلان من ان يخفى على ذي ذهن من الاذهان حتى
النسوان والصبيان ومما ينادي بضرورة ادراك العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على بعضها اطباق العقلاء على المدح على جملة من
الافعال والذم على جملة اخرى ولذا يحكمون بحسن عقوبة السيد عبده اذا عصاه ويذمونه على عصيانه مولاه ويمدحونه اذا راوه ممتثلا لاوامره
منتهيا عما نهاه ويذمون المولى لو اذاه بغير ما يستحقه ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الاعصار والازمان في جميع الامصار والبلدان
ينبهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها وعلى اقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعة المنعم
الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على الامرين من المثوبات الجزيلة والعقوبات المستغرقة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الاتيان بالاول و
ومما ينبه قبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عما لاحظه مما ورد فيه من الشرع على ذلك ايضا ومنها ان العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع
والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره ومما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب
من جميع الجهات ومجرد فرضه غير نافع مع انتفائه في الواقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في الطائفة والملاحظة فغيره من انه لا يسلم ان يكون
ايثار الصدوق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك بل ليس ذلك الا من جهة كون الكذب نقصا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق
فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلانه لا غرض استواؤهما في المصالح والمفاسد ونحوها من الجهات لو اتفق
للغرض والمخالفة لانه في مثل الصفات ولا فائدة في اعتباره في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من
البين ان شيئا من الكذب والصدق من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما مع تحقق ما فرض من المساوات في الاثار ولذا اذا صدر
من غير المميز لم يجد اختلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدركه غير المميز في الغالب فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو لازم
الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للامور المحسنة ونفرته من الامور المستقبحة كما هو الشان بالنسبة الى سائر الحواس بالنسبة الى ما يلائمها
بنفرتها عما يصفه بالكمال والنقص ان ثبت حصولها في الافعال فليس الا من جهة الحسن او القبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله
والمتصف بالنقص ليس الا ما يذم فاعله وقد اعترف به صاحب المواقف حيث رد على احتجاج المستدلين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة
نقص والنقص عليه محال بالاجماع قائلا انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه
فيها وانما يختلف العبارة وهو كما ترى بمنزلة اعتراف منه بالحق لا اقرار اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصا واعترافهم بكون ذلك غير
القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قيام الضرورة من العقل بحسن شيء او قبحه وما ادعي من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة انما
هو من جهة الالف بالشريعة وملاحظة احكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه بل قد يكون باحد المعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوها واخرى
بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى ما لنا دون ما له تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني عليه و

ويأس النهاية ... لسنا نقول الا وجه له سيما بالنسبة الى الله تعالى فانا نقطع بانه تعالى لا يقع منه تمكين العبد من المعصية مع انه نهى عنها واندفاع
اما الاول فانا نفرض ذلك فيمن لا الف له بالشرع والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بحسن ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا او نقطع النظر عن ملاحظة
الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحسن الحكم المذكور وكل من عنده بعينه وما قد يتوهم من ان فرض امتناع الشيء عن انتفائه
في الواقع فاذا كان الالف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء الشرع او العرف مدفوع بان العلم
الحاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل فان السبب وان فرض العقل انتفاءه فان الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك التقدير
الاترى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتهما اما تفصيلا او اجمالا وكان العلم الحاصل
من جهة الحواس كالابصار والاسماع ونحوها فلو قطع النظر عنها من ... وفرض عدمها لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام العادية كقبح المشي
عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس والاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلاة والصيام ونحوهما فانه لو قطع
النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هنالك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقامين ضرورة بثبوت الحكم المذكور من غير تفاوت اصلا
بين وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من القطعيات
الاوليات اذ لو لم يكن كذلك وكان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من ان الحكم في مثل
ضروري حاصل من العادة فيتوقف العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من الوضوح عند ما
بلغ في الوضوح الى حيث يستغني عن ملاحظتها يحكم بها مع غفلتها عن السبب ومع الغض عنه فان غير الاوليات فيما يصل الى الحد المذكور
وان بلغت في الوضوح ما بلغت نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عما عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة لما سواه وحينئذ
مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيهما بحيث ما بيناه ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع بان الشرع والعادة مما
لا مدخل له في العلم المذكور كثبت الدين من وجوب الصلاة والزكوة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات
والآداب ومع ذلك نجد الفرق البين بين الامرين لاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة
بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو نصوص قبح الكذب والظلم مع ان من موافقة الغرض
ومثال القسم مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعرف بحسن احدهما وقبح الاخر من وافق ذلك
اغراضه وخالفها ونصفه بالكمال والنقص بالنسبة الى الافعال لم يبعد رجاعها الى محل النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه واما
الثالث فيمنع انه اذا عارضت بعد القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى انه لو شاهدنا بالله
خاتم الانبياء عليه الاف السلام والثناء مع انه من اول عمره الى آخره كان مشتغلا بالطاعة متحملا للاذى في جنبه لم يعص طرفة عين ولم يحصل منه سوى
الانقياد للرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل
بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه تعالى انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يمتنع من الله شيء من الافعال والتالي باطل فالمقدم مثله
الملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه للزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب اثبات النبوات ولا يتم معجزة على احد من الانبياء
وجاز الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد
الطريق الى معرفة الاحكام وتميز الحلال من الحرام فيبطل الشرائع المنزلة وينتفي الفائدة في انزال الكتب وبعث الرسل المؤكد بها ايضا جواز الخلف
في وعده ووعيده وثوابه وعقابه ولذا يقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيء
ومع المسيء بالعكس فيعاقب المطيع طوعا باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب فينتفي فائدة الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب وقد اجيب عنه بوجهين يحيل كل منهما الى جهتين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بغير المعنى المذكور فتارة بوجه فيها الحسن
بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقال ان اظهار المعجزة في يد الكاذب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى وكذا الكلام في الكذب في خلف الوعد وتارة يقال
ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى ثانيهما
انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى ووقوعه منه بل يجب ان يقع بامكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين
العلم بشيء واحتمال خلافه بمقتضى الامكان فنقول نجريان العادة على عدم وقوع الاشياء المذكورة منه تعالى كافية في القطع بعدم الوقوع كما انا نقطع
بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعالى ولم يبن ذلك الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام وتارة نقول
ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقائع وقد يزاد هنا ان بيان احراز النسبة الى سبحانه
الكذب احد بما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فيكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق
اما الملازمة فلعدم قابليته مع الصدق فيقتضي ضد احدهما الكذب الاخر ومن المقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلاقتضاء الضرورة
بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ضرورة بينهما وهو كذا اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه اخبار النبي ص بكونه صادقا
كلامه فقد علم اخباره به من ضرورة الدين فدلت المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد
في التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول فبما عرفت من ان تحديد انتفاء المصلحة وعدمها لا يقتضي بوجوب الفعل على الله تعالى او امتناعه

يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصالح ولا يمتنع عليه خلافه كما هو مختارهم فانا على ما نصوا عليه لو قالوا انه بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل
النزاع لو حوي اذن الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعالى في كلام الغزالي وقد صرح الاشاعرة بابطالها
بمنع المقدمة [illegible] واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسبما مرت الاشارة اليه واما
الثالث فبان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال فلا يجري ذلك في اول الانبياء
بل ولا في لاحد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصادق حتى يتحقق العادة في المقام وكذا الكلام في الكذب اذ العلم بجريان العادة
في شيء من اخبارات حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخبارات الغائبين عن حواسنا او معظمها كاذبة [illegible] وان اريد بالعلم
العادي هو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان اريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك فيرجع الى الجواب الرابع وهو الذي يظهر من
كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقام بمجرد الاتيان بالمعجزة كما ادعوه مخالف
لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في ثلاثة الفطريات والوجدانيات وذوات الاسباب الحسية
والحدسيات والتجربيات ولا يندرج ذلك في شيء منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالف لما جرت عليه العادة ودعوى حصول العلم الضروري
فيما لم تجر العادة في نظائره بحصول العلم غير مسموع كما لو ادعى احد حصول علم ضروري له بتركب الجسم من الهيولى والصورة عقيب موت زيد كمن ادعى ايجاد
علم ضروري [illegible] عقيب ثبوت زيد او نحوه لعمرو ونحوهما مما لا ارتباط له بحركة الافعال فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى سائر الناس الافعال
مضافا الى انه لو بني الامر على ايجاد العلم الضروري كذلك ما كان لما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد دعائه النبوة فيكون عبثا [illegible]
ارسال الرسل وانزال الكتب ايضا عبثا للاكتفاء بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب مقتضي في الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام وقد ضعفنا
اليه بعض ما يؤيد المرام قلت ويمكن دفعه باندراجه في المحسوسات الا انه يكون نفسه محسوسا بل ما يؤدي اليه حسا [illegible] بمنزلة الاحساس كالعلم الضروري
بالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الصفات النفسية من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بمباديها وبذلك يندرج
العلم الحاصل بها في الضروريات من [illegible] المحسوس فنقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعائه النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم ويكون العلم به
بصدق المدعي كما [illegible] الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته صدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة يقطع بصدقه في ذلك
في دعواه كما [illegible] لذلك في معاشرة الانبياء فانه من غير ذلك لا يبقى [illegible] للريب في تصديقهم الا ان ينكروا كون ذلك معجزة بدعوى السحر كما هو
الحال في الكفار [illegible] الا بعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار ايضا مجال للتشكيك وانما كان تلبيسهم على الناس او على انفسهم من جهة
دعوى كونه سحرا لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يتمكن الانبياء من تحدي الناس بابداء المعجزة الا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتم لهم دلالة المعجزة
على صدقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرد ابدائهم المعجزة برهانا لهم على صدقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما علمت لكم من اله غيري ومع ذلك
لم ينقل عن موسى المباحثة معه في اثبات المطالب المذكورة فانه لم [illegible] عليها ولا حكاه سبحانه تعالى في شيء من قصص موسى وفرعون بل جعل
برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال له سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاءهما بهما امن من معه وفرعون في افادة
تصديقه الا بدعوى كونه سحرا والحاصل ان ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علما ضروريا بصدق المدعي بحيث لا مجال للفطرة السليمة انكاره وبه يثبت وجود
الصانع وتمام صفاته الكمالية فلا توقف لاثبات صدق النبي على نفي اجراء المعجزة على يد الكاذب حسبما ذكر في الاستدلال فلا يتم الاحتجاج المذكور
ثم قد يقال بانه لا بد من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليقبح من جهته الانفكاك منها اليه والظاهر ان ذلك من جهة دلالتها على علو مرتبة الاتي
بها وبلوغه الى درجة الكمال فلا يقع منه الكذب لعلو منصبه عن ذلك وح يكون ذلك ايضا مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح اذ لو كان الصدق
والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتم الجواب ايضا من دون البناء على القاعدة المذكورة ثم الثالث انه لو لم يثبت حكم العقل
بالتحسين والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى [illegible] على الاشاعرة القائلين بانه لا حسن ولا قبح اذ مع قطع النظر عن
حكم الشرع فاذا جاءهم النبي وادعى وجوب طاعته على الامة فمن البين انه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم من احكامه الا
بعد ثبوت نبوته كيف ولو وجب عليهم ذلك بمجرد الادعاء لوجب طاعة سائر المدعين للنبوة وهو مخالف للضرورة فنقول انه اذا ادعى النبوة واراد اتمام
الحجة باظهار المعجزة ليجب عليهم اتباعه صح للافراد ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزاتك ليتبين لنا صحة نبوتك اذ وجوب النظر انما لا يثبت الا بقولك
وكل ما لا يثبت الا بقولك لا يقوم حجة علينا الا بعد ثبوت نبوتك واذا لم يتم حجته علينا قبل ثبوت نبوتك لم يرد علينا ذم ولا عقوبة من جهة تركه
فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع وهو ما ذكر من الافحام ايضا وجوب النظر الى معجزاتك يتوقف على حجية قولك
وحجية قولك يتوقف على ثبوت نبوتك وثبوت نبوتك يتوقف على النظر الى معجزاتك فيتوقف وجوب النظر الى معجزاتك على حصول النظر الى
معجزاتك وهو واضح الفساد وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام من ان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم
وجوبه لما عرفت من ان الافحام ليس من جهة عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك بل المقصود انه يجوز للامة ترك النظر من غير حصول
ذم او ترتب [illegible] نعم لو وجب الاتيان به لكان ذلك بقول النبي بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض واذا كان ترك النظر الى المعجزة
جائزا كان افحاما للنبي هذا على التقرير الاول وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا
يعقل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو اخذ في المقدمات توقف النظر على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقفا على صدق النبي في دعواه صدقه

في دعواه متوقفا على النظر في المعجزة فيقال بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقفا على الحكم بصدق النبي في دعواه والحكم بصدق النبي في دعواه متوقفا
على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصد لزوم الدور في المقام ليكون النظر في المعجزة متوقفا على النظر في المعجزة او يتوقف وجوبه على وجوبه او الحكم بوجوب النظر
على الحكم بوجوبه مع الايراد لكن لا يخفى عليك لوضوح فساد الدعوى المذكورة فلا يجري توهم الدور لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر او الحكم بوجوبه والطرف الآخر
الذي ينتهي اليه التوقف نفس النظر نعم يمكن ايراد الدور في المقام بوجه آخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقول علمي بانك صادق في
دعوى النبوة يتوقف على علمي بعدم صدور المعجزة على يد الكاذب وعلمي بذلك يتوقف على علمي بانك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيين فيلزم
توقف العلم بكونه صادقا على العلم بكونه صادقا ويورد على هذه الحجة بوجهين احدهما النقض بورود ذلك والحكم بوجوب النظر فيها انما هو من جهة سبقها
العلم منها بصدق المدعي فيتوقف الحكم بوجوبه على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بصدق المدعي حتى يكون النظر اليها مفيدا للعلم بصدوره منه تعيينا ذلك
بانضمام ما دل على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بالصدق ويتوقف ذلك على امور حسبما مرت الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته
بل عموم علمه للجزئيات وكذا عموم قدرته وكل هذه مطالب نظرية يتوقف على اقامة الدليل وقد تكفل بها الكتب الكلامية فبعد اثبات ذلك بالبرهان
يتبين بانضمام بعض المقدمات الخارجية وجوب النظر في المعجزة فنقول حينئذ على طبق ما ذكر في الاحتجاج ان للافحام ان يقولوا قبل النظر في ذلك انه لا وجوب
علينا الا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة الا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه تحا
ويتقرر حصرنا الا انظر حتى يجب علينا النظر حتى ننظر ونحن لا نتخيل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور في شيء وانما يقضي ذلك بعدم (ولا يجب علينا النظر)
وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه وهو قاض بالافحام نظير ما قرره المستدل في المقام وثانيهما الحل بظهور الفرق بين وجوب
النظر في الواقع والحكم بوجوبه في الظاهر فقوله ان ما لم يثبت الا بقولك لا يقوم حجة الا بعد ثبوت نبوتك ان اراد منه عدم قيام حجة بحسب الواقع الا بعد ثبوت
نبوته في الواقع فمم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظاهر وان اراد عدم قيام حجة في الواقع الا بعد اثبات نبوته لنا
واقامة الحجة عليها عندنا فهو مم بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه وحكم الشرع هنالك بالوجوب غاية الامر انه قبل
النظر يكون جاهلا بحكمه والجهل بالشيء لا يستلزم رفعه كما ان الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في
النقض المذكور فان وجوب النظر في المعجزة نوع حكم العقل واقعا بالوجوب لا علمنا بحكمه ولا يستلزم ذلك وجوب اتباع كل من ادعى النبوة فانا لا نقول
بوجوب الاتباع واقعا الا لمن كان محقا في دعواه بحسب الواقع وانت خبير بوهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فبان ضرورة العقل قاضية
بوجوب النظر في المعجزة بعد دعواه النبوة وبدايته وجوب اتباعه ولزوم الخسران العظيم على تركه مما نعتبره ان لم يبينوا واضحة على دعواه يعرفها من نظر
اليها فان وجوب النظر في مثله مما لا يقضي به ضرورة الفطرة الانسانية من دون حاجة الى نظر وترتيب مقدمات فان ضرورة حصول الخوف من الضرر كلا
ووجوب التحرز مع خوف الضرر سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة من الضروريات الجلية والفطريات الاولية ولا يتوقف شيء منها على الصدق من المعجزة
على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها على سبيل الضرورة حسبما مرت الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع
الافحام وتوضيح المقام ان هنا وجوبا واقعيا يتعلق بالمكلف على فرض علمه ولو كان جاهلا لم يتعلق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الاخذ
به من جهة جهله ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به في ظاهر الحال وان لم يجب ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك لنا الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات
والافحام انما يترتب على انتفاء الاخير وان صادف وجوب الاول اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف والقيام
الحجة عليه في الظاهر فهو لا يدفع الافحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكاليف عن المكلف بحسب الظاهر لثبوت العذر له في تركه من جهة
جهله فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني او لا فان قيل بالثاني لزم الافحام وان قيل
بالاول ابطل ما ذكر في الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في ظاهر التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بمحض امر الشارع
ويجيزوا ما لو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسبما ذكرنا وقد يجاب بانه لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعلية لو توقف
على تقريرها عليها ووضعه اياها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث واضعها فقبل العلم به لا تحقق لهما في الواقع فالوجوب الشرعي من حيث هو
شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث انه شارع فقبل العلم به لا تحقق له في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر
ويترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقليا لثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع
والشرع فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني و
ثبوتان ما ذكر من الفرق غير واضح لم يظهر الحال خلافه وانما الفرق بين الغرضين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثاني
فانه امر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلف بالشارع فلا يحكم بمجرد وجود الشارع بحسب الواقع ويحكم بذلك كاف في ثبوته الواقعي
ان كان الحكم جعليا غاية الامر انه يتعلق تكليف بالمكلف حال غفلته وذلك يعم الامرين فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور
بوجه آخر وهو ان غاية ما ذكر حصول الافحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة بان الانبياء
ذلك للمكلفين وعدم استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من قيام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتفاق لا يقضي به
لجواز ان يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره والافحام مدعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضي بانما
الحجة وهو ساقط الرابع انهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه في التبليغ

[illegible]

وهو توقف الشيء على نفسه وهو الخلف فساداً من الدور وأورد عليه بنحو ما مرّ في الحجة السابقة من أن وجوب المعرفة إنما يتوقف على احتمال تعلق المعرفة
لا على معرفته ليلزم المفسدة المذكورة وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف والمقصود بالوجوب في الحجة
إنما هو الثاني لا الإجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت أن وجوبها الواقعي مع حصول الفعل المسقط للتكليف
ثم الأمر فيه في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بتقرير آخر بأن يقال لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم بوجوبها
على حصول المعرفة بالمكلف وهو كاف في المقام ضرورة أن العلم به لولاه لما حكموا بوجوب المعرفة حسب ما اتفق عليه الكل الخامس أنه لو كان الحسن والقبح لا
لاستوى نسبة الأفعال بالنظر إلى الأمر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالأمر وبعضها بالنهي لما بيّن حد المنع من خلافه وعلمه ترجيحاً من غير
مرجح وفساد التالي مع ظهور الملازمة بين في محله ويمكن الإيراد عليه بأنه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون
أموراً أخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث إن التكليف يناسب أن يكون بإيجاد المخالف وترك الملائم مضافاً إلى
أن الأشعري يجوّز الترجيح بلا مرجح فلا يتم الاستدلال على مذهبه إلا أن ذلك لا يدفع الاحتجاج لإثباتهم المقدمة المذكورة في محله وأما الحجج
النقلية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيرة جداً فمن الأول قوله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان إلى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي فيدل على أن هناك فحشاء ومنكراً مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا أنهما صارا فحشاء ومنكراً بنهيه كما هو الظاهر من عرض الكلام الوارد
على العرف كيف ولو كان كما ذهبوا إليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الآية أن الله ينهى عما ينهى عنه وهو واضح الفساد ويدل
أن سياق الآية في كمال الظهور في الدلالة على أنه تعالى يأمر بالأمور الحسنة من العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الأمور القبيحة من الفحشاء
والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون فيدل على أن هناك فحشاء لا يتعلق أمر الشارع به ولولا
ذلك لكان الفحشاء عين المنهي عنه فيكون مفاد الآية أنه لا يأمر بما ينهى عنه وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الآية فمفاده أن ما ذكر
فعل من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به أمره تعالى فإنه لا يأمر بالفحشاء فيفيد ذلك على بطلان القول بجواز أمره سبحانه بأي من الأفعال من غير
فرق بينها حسب ما زعموه وربما يقال بدلالتها على المقصود لو حمل الفحشاء على الفعل المذكور أيضاً لإفادتها عدم تعلق الأمر والنهي بشيء واحد وهو مبني
على القاعدة المذكورة أيضاً لا يخفى وهذه غاية ما يفيده ح عدم وقوع ذلك منه وأين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل إنما
حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الآية والتقريب ما مرّ كيف وسياقها صريح في أن الله سبحانه لم يحرّم إلا الأمور المستنكرة عند العقول
مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد عدّ في الآية الشريفة جملة منها ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً
فكرهتموه فإنه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فإنه كأكل لحم أخيه الميت القبيح في حكم العقل أيضاً فنهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور
لا أن مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستكراه في الآية الشريفة مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذم فإنه لا
يناسب التعليل في المقام ومنه الآيات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بإبداء الفرق في العقل بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوها
كقوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ومنه الآيات الدالة على الحث على الأخذ بما يحكم
به صريح العقل كقوله تعالى أفلا تعقلون أفلا تذكرون لعلكم تتفكرون ونحوها إلى غير ذلك من الآيات الدالة على نحو ما ذكرناه صريحاً أو تلويحاً وأما
السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جداً كما يظهر من ملاحظة الأخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الأحكام وغيرها مما لا يخفى على من له أدنى اطلاع
على الروايات ويدل عليه أيضاً بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن أبي الحسن حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم فقال العقل يعرف به الصادق على
الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم من قوله يا هشام إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة
فالأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول إلى غير ذلك من الروايات مما يقف عليه المتتبع في مطاوي الأخبار المأثورة حجة
الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين أمور أحدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه دلت الآية الشريفة على نفي التعذيب قبل
بعث الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة وإلا لكان عدم إيراده على المستحق لها منافياً للحكمة واللازم من انتفاء الوجوب والتحريم العقليين
وإلا لثبت استحقاق العقاب بترك الأول وفعل الثاني كما يدعيه العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه أحدها أن أقصى ما يفيده الآية نفي التعذيب
واستلزامه نفي الاستحقاق نظراً إلى ما ذكر ممنوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب فإن الأول مما لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز
العفو ومن المعروف أن الكريم إذا وعد وفى وإذا توعد عفى وقد أن ظاهر الآية عدم استحقاقهم العقاب أنه لو عاقبهم لحسن منه ذلك فإن ظاهر
التعبير المذكور مما لا ينبغي صدوره منه كما إذا قلت ما كنت لأفعل كذا قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
ويمكن دفعه بأن غاية ما يسلم دلالتها عليه أن اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة العفو وأن اللائق بلطفه
عدم تعذيب العباد قبل تشريع العقل بالنقل وإن كان الأول كافياً في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق العقوبة ثابت للعبد
بالنظر إلى حاله من جهة عصيانه ثم يترجح التعذيب منه تعالى نظراً إلى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم في الوجوب هو الأول ولا ينافيه الثاني كما قرّرنا
في الصغائر عند ترك الكبائر فإن قلت ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب بل العذاب الأبدي وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى
أولاً بفعل استحقاقه العذاب مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر
حصول الاستحقاق هناك نظراً إلى قدامه على المعصية غاية الأمر أن يكون ترك الكبيرة كفارة له وأين ذلك من عدم استحقاقه العقوبة في الإقدام عليه

قلت فرق بين عدم استحقاق العقاب من اصله واستحقاق العفو نظرا الى لطفه تعالى مع منافاته للحكمة في ذلك لما انه من الواضح توقف العفو على
الاستحقاق فان العفو لا يكون الا عن ذنب فيه استحقاق للعقوبة واستحقاق العفو والثاني لخلاف الواجب والحرام هو الاول دون الثاني بحو
ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لنفس ذواتها او انهما ثابتان لها من جهة الامور
الخارجة عن الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من
غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية واعتبار على نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء وراء الذات ويحتمل
ان يراد بان نفس الذات قاضية بثبوت الحسن او القبح وان امكن ان يعارض الذات جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول
حيث ان الظاهر فيما حكي عنهم تخصيص جهة الحسن والقبح في الذات وعلى الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيها بل تكون نفس الذات ايضا كاحد الصفات
حقيقية توجب ذلك عزي القول به الى جماعة ممن تاخر عن اولئك الاوائل والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات
اللازمة المفارقة العارضة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان
حمل الصفات الحقيقية على معناها العرفي مما لا يعقل في المقام كما لا يخفى ثالثها التفصيل بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون
الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكانه اراد بحسب الذاتية اللازمة وحكي القول به عن ابي الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى
الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا الى نفس الذات
ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين شيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا الى الذوات والى الصفات اللازمة
وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى صحة استناده الى كل من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الافعال وبعد
ابطال كل من الوجوه المتقدمة يتعين المصير اليه وستعرف ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع النسخ بناء على
كل منهما اذ لو كانت الذات بمجردها او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني
انهما لو كانا ذاتيين باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه وقبيحا من آخر كالكذب فانه قبيح لو
اشتمل على مفسدة خارجية وحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ نبي او دماء المسلمين بل انه كذلك من افتح القبائح وكذا الحال في الصدق
وغيره من الافعال الثالث انه لو قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق فيه كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه
مفضيا الى كذبه في الخبر الاول والمفضي الى القبيح قبيح وان كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا حسنا من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم
والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بايقاع سائر الامور القبيحة واورد عليه
انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلام الغد على شيء من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة او في كل ما يخبر فيه فعلى
الاول يخبر بصدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني تكذيبه فيه لا يفضي الى صدق الخبر
المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل المحقق الثاني في ذلك وجها لاضراب المصنف عن التقرير المذكور وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الامرين
في الخبر اليومي بيانه على ما ذكروه ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع اولا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع وقبيحا
من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب
القبيح قلت ما ذكروه انما يتجه لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب في الغد تم لزوم اجتماع الصفتين
فيه ايضا نحو الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهي حسنة من جهة كونها
صدقا قبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي ونقول ان ترك الكذب حسن في نفسه ضرورة وحسن ترك القبيح قبيح من جهة استلزامه الكذب في
خبر الامس كذا اثباته بالكذب بل الحاصل بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسن من جهة ادائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفضي الى
الحسن متصف بالحسن وهذا بل يشكل الحال في التقرير الذي ذكره فانه لعل الخبر اليومي سببا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه
متوقفا على الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبيح والا لم
يتصف بالحسن والقول بان تسليم ارتفاع الحسن يقتضي التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك امر آخر لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف
على القبيح لا يلزم ان يكون قبيحا غاية الامر ان يكون بثبوت القبح فيما يفضي الى القبيح ولا افضاء ايضا بالنسبة الى الخبر اليومي على الاول الا الى عدم وقوع
الكذب منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظ فدعوى حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة مما لا [illegible] فاسدة فظهر بما ذكرنا
ضعف ايراد التناقض بالنسبة الى الخبر اليومي وانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الغدي حسبما قررناه [illegible] وغيره هذا وقد اورد على القولين
الاولين باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر فان الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ
ولا ضير في كون الزمان منوعا للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة غير ما تعلق به الآخر مثلا نقول ان صلوة اليهود قبل
النسخ كانت مندرجة في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة والنسخ كاشف عن ذلك لا ان
ان الحكم في الناسخ ان تعلق بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين بغير ما تعلق
به الآخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف بحيثية الزمان

الاعتبارات ونحوها الايرادات الواردة على القول الذاتي المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم انهما ثابتان لها

الوجوه

الكذب في

بحيث يبعد انقداح الطريق على ظهور النسخ نقلا واحدا وان كان النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما ثانيا فبان كلا من القبح المذكورة التي [illegible]
الامثال في الحسن والقبح من جهتها ماخوذ في طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلقي الحسن والقبح في الفرض المذكور [illegible] النوع
لطبيعة الاخرى وان اندرج الجميع في جنس الواحد كالكذب في الفرض والمذكورة فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع من الفعل والخالي عنه
نوع آخر اذ الاعتبارات والوجوه في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبار الوصفين باختلاف الفعل
بمجرده طبيعة نوعية تختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين يأخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل
او يجعلها قيدا فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات مما لا اختلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلا في طبيعة
الفعل او خارجة عنها قلت فالظاهر ان النزاع المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن غير ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يتبين اختلاف الحسن والقبح
بالوجوه الخارجة يجوز الآخر ان يجعلها داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القبح مجاز فيه بين لوضوح
ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة واحدة متفاوت الوقوع في الشدة قاض بحليته بخلاف ما اذا كان في حال الاختيار وكذا الحال في [illegible] المعاصي
حال الخوف على النفس او العرض والمال او عدمه على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المرفوض كما هو مقتضى الجواب
المذكور فهو بمكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات مما لا بعد فيه في جملة من حقائق المقامات كضرب
اليتيم ظلما وضربه تأديبا فان مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضي باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على سائر الوجوه المجوزة
وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس
ذلك الا بجعلها طبائع مختلفة يكشف عنها الشرع واما فيما لا يمكن فيه ذلك فيلتزم هناك بجعل الوصفين يقول باختلاف محلهما كما في اكل
الميتة فان اكل الميتة قبيح ابدا الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ابدا وتركه قبيح والقبح هنا اهم اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه وكذا
غصب اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب فاذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك
ترجيح والا فلا بد من ذلك الا بموجب الحكم بحسن القبيح ويندفع ذلك بان من الظاهر انتفاء الافعال المذكورة فلا معنى لثبوت القبح فيها وكونها
اقل القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال اذن كيف ولو كان القبح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال وهو مع [illegible]
العدلية والقائلين بثبوت [illegible] والقول بثبوت القبح فيها مع الحظر ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى في القبح
فهو قول بثبوت القبح والحسن بالعارض [illegible] ويكون قولا بكونهما ذاتيين بالتفسير الاخير وقد عرفت انه لا ينافي القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه و
الاعتبارات بل هو قول به في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقتضي القبح انما يكون بملاحظة الجهة الخارجة
عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور واورد على الثالث تارة بالمنع من حسن الكذب في الغد اذ الاخبار بالامر
المستقبل المتعلق بفعله اما وعد او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله منه قبيحا وكان قرينة في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم انما
يتم ذلك في [illegible] بالعواقب كما في وعده ووعيده على بعض الوجوه والاخبار المفروض [illegible] فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت القبح للكذب وغيره من
القبائح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا يزول عنه غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة ادائه الى الصدق وكلام الآخر
ولا منافاة بين القبح الذاتي والحسن العرضي اذ ليس الاتصاف به حقيقيا وانما يتصف به من جهة لا نعرفها كما في السكون بالذات للجالس في السفينة
مع اتصافه بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما لم يكن للفاعل كذلك ان يفعله ومن
البين ان المقصود على تلك الصفة بحسب الواقع لان ثبوت تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وان لم يكن متصفا به بحسب الواقع
مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد احدهما ذاتيا والآخر عرضيا اذ افضى بعينه
القبح الى المنع من الفعل كيف ولو جاز اجتماع الامرين لو دار الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان بقي كل منهما على قبحه والمنع من الاتيان به لزم
التكليف بالمحال وان جاز الاتيان له باحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه ولما او قيل بعدم افضائه الى المنع من ذلك الفعل فيشتر القبح الشيء بمجرده
فيما يتبع ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار القبح من تلك الجهة رأسا اذ يكون القبح وصفا لمتعلقه لا بنفسه هذا وقد اورد هذا على القول
باعتبار الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل او قبحه لغير الطلب من الجهة والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته بل كان متوقفا على
ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالي بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بط التالي فلان الطلب امر ينتهي من ذاته التعلق [illegible]
فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر الخارج عنه وبهذا الوجه ايضا ثم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات اللازمة ايضا بل ولا الى نفس
الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب فكيف كان فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج
الى البيان للنقض ولا بغير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي الباعثة والاغراض المتجددة واختلاف
الحال فيه بحسب اختلاف تلك الاحوال وحلا ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر الى التعلق الى شيء مخصوص نعم حصوله في الخارج متوقف عليه فهو لا
ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتأخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات تتعلق بالطالب الجامع دون غيره وهو ظاهر ومنها انه
كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كالكل وشرب الخمر
ونحوهما لا يخفى وهذا انه لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات او لوازمها مقتضية للحسن او القبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء

متوقفا على

متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو كذلك من حسن الامور المذكورة حال بعض الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت ذلك الحكم لمانع
من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منهما ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير من المعنيين المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة
اخرى عن القول باناطتهما بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والاحوال تم ذلك لكنهما لا اثبات
كل شيء من الاشياء الا ترى ان قبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من اجناس المستحيلة وغيرها وكل منها ممكن وقوعه على الوجه
المحل فلا يترتب عليه الذم الا ان يقال ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفران نعمه وذم فاعله وقد ينافي الجبر بان ثبوت
القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل [illegible] ادراك ذلك هو اعتبار اذ في ذلك المدح عليه ولا
توقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل منع فتامل كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات
دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول به كما في صدق الكفران الا ان مع العلم بالحال لا ينفك عن القبح فتامل لا يخفى
وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية تتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم
وهو صفة عدمية لا تفتقر في حصولها الى صفة وجودية بل يكفي مجرد انتفاء جهة القبح كما قيل ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقتضي اثباتا
الامر زائدا على الذات بل قد يكون نفس الذات كما قيل فيه وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه والاعتبارات فلا مقتضى لاسناده الى الصفات اللازمة
كما هو ظاهر ما حكي عنه وايضا كون مطلق الحسن مما يكفي فيه انتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن
بنفس الذات كيف ومن المقامات الوجوب ايضا صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسب ما قرره فغايته
الامران يكون نفس الذات كافيا في ثبوت الاباحة قد نزل كلام القائل المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث هو وان كان ثبوت اكثر خصوصياته
متوقفا على صفات زائدة وفيه ايضا ما لا يخفى اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويطرد ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فيغلب
الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق الحسن هنا مستندا الى الجهة الخارجية فلا يتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال
المذكورة وتبين ايضا ما هو الاظهر من الوجوه في المسئلة ثم البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه في ادراك الاحكام العلمية وان كان بعد تلفيق
المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية الصرفة الخارجية مبادئها عن المحسوسات وما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم السوفسطائية
المنكرة لحصول العلم بالمرة من جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية او حسية فلذا انكروا جميع الشرائع المقررة والاديان المقررة والضرورة
العقلية فاصبحت نفوسهم ما توهموه وكانهم قد انسلخوا عن الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز بها الانسان
عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا
للايراد والمناظرة وقد نبه على جملة من الشناعات الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق
الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية والمقطعات البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار
العلوم الضرورية الحاصلة باسبابها المقررة او من طرق تصفية والمجاهدة فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدة
الامور الحسية عليها بتوسط احد الحواس الباطنة او الظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين
انحصار مدارك العلم بالاحكام في الاخبار المأثورة عن الائمة واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادي وقد ذكر ذلك في الفوائد المدنية قال في
عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين ان الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة
تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الحس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب
المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة و
الخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم
لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه
والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية و
الطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من
جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك
ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات على ذلك ما نشاهد من كثرة
الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية
النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفرق
ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما
للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم
الصلوة والسلام فقد عصمنا عن الخطاء وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل
في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الحس بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه

الغفور ونسأله فيه وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه وممن نص عليه الفاضل الجزائري في أول شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الامين بطوله
وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلت اما البديهيات فهي
له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في
ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتني عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه وقضيته كلام المحقق
العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات غير انه يصير معاضدا للنقل فيترجح به على ما يعارضه من النقلي الآخر ان ما عناه من البديهي غير
واضح في المقام فان عنى به البديهي في اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد مضى في تحقيق المتقدم وكذا فيما حكاه
من كلام الامين الذي هو عنده من التحقيق المتين تعلم حجيته وان اراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر العلم به الا على سبيل الحدس
الذي هو ابعد من العلوم الضرورية المتوقف الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم البديهي لا يفيد الحكم بالحجية الا من جهة توافق
الافهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه فليس اقوى من النظريات
فكيف يجعل معيار الحجية غيرها من البديهيات وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره في الانوار النعمانية يشبه كلام شرح التهذيب
واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات
وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عنهم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على اغوارها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول
ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به وان عارضه دليل عقلي آخر فان تأيد
احدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تأيد العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا
في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى
الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى
الثالث في اصالة النفي وهي اصل عدمي او وجودي حتى يثبت الخلاف وهي اقسام اذ ذلك الامر الوجودي اما ان يكون تكليفا بالفعل او بالترك او
يكون شيئا آخر غير الامرين المذكورين وان استتبع احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على الاول اصالة البراءة وعلى الثاني اصالة الاباحة
وعلى الثالث اصالة العدم وقد يعمم الاولى للثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم الاصل فيها قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظاهر بعد صحة
اطلاق الاصل عليه بالخصوص عدا ما ذكر في المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا لاصالتي البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى
الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل ولا ثبت في ثبوت استعماله فيه كما
يظهر من ملاحظة الاطلاقات والمثال المذكور في كلامهم غير متعين الحمل عليه لانه ليس المناط في حجية الاصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام
بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك ايضا وبالجملة فما لم يقم دليل شرعي على خلافه فتخصيصه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بان
المقصود رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبراءة هي البراءة الى غير ذلك فلا ينافيه
حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع بان ذلك الرجحان حينئذ يكون شأنيا لا فعليا وهو مخالف لظاهر اللفظ مضافا الى انه لو دار الامر مدار
الرجحان لم يتم وشأنية الظن مع عدم تحققه كما في كثير من موارد الاحتجاج به والا فلا داعي للحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور على انه لا
يظهر من شيء من الادلة القائمة عليه اعتبار ذلك الرجحان فيه في المقام فالظاهر ان المراد بالاصل هو القاعدة المستفادة من الادلة الآتية بالنفي
في المقام ان تعلق بالتكاليف انتفاؤه بالنسبة الينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام
المتفرعة على وجوده فظهر انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الحكم في الظاهر ولو فرض حصول ظن هنا
بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول
باصالة حجية الظن كما هو مختار بعض منا والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته وكان الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من اخذ الاصل
فيه بمعنى الراجح غير انه لا يختص الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغيره ثم ان الفرق بينه وبين استصحاب
حال العقل ظاهر مما قررنا فان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا وفيهما لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكون العدم اصلا آخذا بسبب
حالته بالدليل نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده اذا قضت القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا استصحاب العدم
القديم حتى يثبت المزيل ولذا يجعل الاستصحاب من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما سنقرر القول فيه والفرق بين الاصل المذكور والقاعدة
الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى
اذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفاء الحكم في الشريعة اذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد
انتفاء الحكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر ادراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع والظاهر بان يقال
ان قضية الاصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول اليه في الظاهر ويتبع تعميم الحكم في تلك
القاعدة بالنسبة الى ما تعم به البلوى وغيره فيبقى ان عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع وعدمه في الظاهر فيرجع احدى القاعدتين
الى الاخرى ولتفصيل الكلام في الاصول الثلاثة المذكورة نرسم مقالات ثلاث الاولى في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل

حجيتها على

اصالة العدم وتقديم الاحتياط للوجوه الثلاثة

والوجه

على انتفائه في الواقع وهو دليل

المذكور [illegible]

المذكور بل لا يمر فيه قائل معتد به بالبناء على الوجوب وثبوت التكليف بالامر الوجودي من غير قيام دليل عليه وما يشعر من بعض كلمات الاخباريين عن المحقق
في اصول الرد انه اتفق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ونحوه في المعالم في عداد ادلة العقل
بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر بعد ذلك
ما يومي الى تامل منه في الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكرت قال في مقدمات
الحدائق والدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيهما الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله ثم
يبحث ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل
الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق واشار في الاول الى غيره من الاخبار الدالة على نفي التكليف مع الجهل وقال
ايضا في الدرر النجفية فان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون
دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا بل من حيث عدم الاطلاع عليه فلا تكليف الا بعد البيان والناس
في سعة ما لم يعلموا واشار ايضا الى بعض الاخبار الآتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما
يجوز قبل اكمال الدين واما بعد ان كمل الدين وتواترت الاخبار عن الائمة الابرار صلوات الله عليهم اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة
الى يوم القيمة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلم
بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام وذلك لان اهل
الذكر ع فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب
الحرمة الذاتيين هو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو
الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لان الحكم والمصالح مختلفة
الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام في نحو نظيره ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو
بطلان هذا الكلام ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة
قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة
وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا ولعلمنا بان
كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة ويتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن معارض ولعلمنا بان كل ما جاء به نبينا
مخزون عند العترة الطاهرة ولعلمنا بانهم لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما
لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره وعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد
ذكرنا هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب كذا لو كان
شاملا للنهي ولو كان ظاهرا في التنبيه نبه على جواز الترك وكذا فيما اذا بلغ حديث ضعيف دال على وجوب شيء احتج عليه بقوله صلوات
الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وبقوله رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال نحن معذورون ما دمنا متفحصين وخرج عن تحتها
كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في الثلثة الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان نتيجة حجة المذكور تجويز الترك في صورة
تساوي الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على خلافه ثم نقول لئن كان الان حجة في المقام فلم يعد مظنون الدلالة من موارد الشبهة
واتفقا الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا في الوجوب دون ما اذا كان ظاهرا في الندب او كان النص واضح الدلالة قاصر
السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرق المذكور بنص من الائمة ع او بمجرد الرأي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك
لكان عليه ايراده في المقام ليكتفي به في تعيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من المتاخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمة نعم يمكن ان نوجهها
على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق
بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او على قطع العقل بالحكم عنده
ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين اذ من لم يتفطن بحكم الله في واقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا فتاويهم على
ان زمانهم زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد قلت ما ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقول عند
استناده الى اصالة البراءة عند العجز عن الادلة انه كذا نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة
ثم انه لا معنى لزمن الفترة هل الفترة الا ان يكون كل من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها وبعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل آلله اذن لكم ام على
الله تفترون وما عداه من الايات لا يبقى الا العذر وقال ثم اعلم ان التمسك بما اصالة البراءة المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط
وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا بلغنا الفتوى على الكلية الواردة عنهم الشاملة

على وجوب الاجتناب عن كل وجودي لم يقطع بجوازه عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث الى آخر ما ذكره انتهى وانت خبير بان ظاهر كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف
المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يتم عليه دليل وهو قول بحجية اصالة البراءة حسب ما ذكرنا وعمدة الغرض من نقل ما ذكره المذكور الاشارة الى شدة اضطرابه
في المسألة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعواه قيام الدليل القاطع في كل واقعة ثم انه قد حكى بعد ما نقلنا عنه ولاما ذكره المحقق ره
من ان الادلة — في اصول المعتبر الذي هو الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا
لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات
الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف
بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في
تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور واستجوده واثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق
كلام المحقق الماهر انه بعد التتبع للاحاديث المروية عنهم ع في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها اذا لم نظفر بحديث يدل على ذلك
الحكم ينبغي ان يقطع عادة بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقل عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم ما يسمعونه منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك
طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم
في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع
الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند صحابته كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على — ملزوم
جمعه واخذه ونشره وما خص احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ص فتنة اقتضت اخفاء ما جاء به انتهى كلامه وهذا صريح في التفصيل
في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره وظاهره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرهما وحكم بحجيته في الاول دون الاخير لا يقال
غاية ان كلام المحقق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستفراغ
وتبين — الادلة بحسب الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلال الشرعية وتبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البراءة ان لا تكليف
عليه سواء كان هناك تكليف واقعي ولا ولا يلزم عرض الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى
اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل على خلافه حيث قال لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا
طريق له فان قضية ذلك انتفاء التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه في تحصيله العبارة المذكورة على خصوص عام البلوى مما لا وجه له
اصلا وكيف كان فكلماته المنقولة من اولها الى آخرها مبتنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسألة فتوهم ان القائل بحجية اصالة البراءة يجعلها دليلا
على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصل به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويجوز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكر عليهم ذلك وبين انه
لا فرق بين اصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه والظاهر انه انما تخيل وجوب بيان الاحكام على النبي والامام وكان الحال
فيما تعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء
الحكم كذلك فلذا اعترف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما قررنا ابتناء الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة الى الظاهر
دون الواقع والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة
التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به في ظ الشريعة من دون اثبات الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف
مما لا دلالة — كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به في ظ الشريعة من دون اثبات الواقع لو كون معظم الادلة دالة على الواقع واقصى ما في المقام
ان يفيد بعضها الظن به ومن البين ان الظن بنفسه لا يعقل ان يكون طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جائزا في
الشريعة وممنوعا عنه غاية الامر مع قيام الدليل على حجيته في الظاهر يصح الحكم على صورة البناء ثبوت ذلك الحكم وذلك مما يترتب على قيام الدليل
المذكور ولا اعتبار في تلك الظن وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في الشريعة ايضا من الحكم بكون المظنون كذلك ظنا غير معتبر وان كان حاصلا
من قياس او استحسان وهو ظ فظهر بما قررنا ان المقصود في المقام هو بيان حجيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في ظ التكاليف فلا مدخل لاكمال الدين
وثبوت الحكم بحسب الواقع عند الائمة ع في كل واقعة في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء
التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال كما اذا كلفنا بمجمل ولم نتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل
الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته وبالجملة غاية ما يلزم مما ذكره بعد فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة
الاصل المذكور وهو كما ترى غير ما هم بصدده في المقام نعم لو عممنا الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا آخر على عدم
الحكم كما اخترناه كان اخذه في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم في الواقع حسب ما سلمه المعترض المذكور واستحسنه على ان في دلالته حينئذ على
انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكالا اذ قد يكون اخفاء الحكم منوطا بمصالح فقضت به كما يستفاد من الاخبار وتشير اليه ايضا ما ورد في الاخبار
من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب وغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنا كما في الصورة الاخرى وكيف كان
فلا مانع من جواز الحكم على صورة البناء في الصورتين كما هو الشأن في سائر الادلة التي ثبت التعبد بها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل

البقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البت في الصورة الاخيرة وقد علمت انتفائه لا لتنبه على الواقع ايضا فان كان كلام المذكور مبنيا
على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو من الحسن الخطاء وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام بالترك فالمفروض في المقام بعد
انسداد الطريق وحسب ما تستنهضه من الادلة على الاصل المذكور فقد اثمرت في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك فالقول بقيام الدليل في
سائر الادلة على جواز الحكم كان وعدم قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة ابتنت بها في المنافسة المذكورة بعد الحكم بالاعتنا عليه ان ارتفاع
التكليف في الظاهر حتى نحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن اعجب العجب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام
حيث ادعى عموم الاتفاق على الاصل المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدم الاشارة اليه ونص فيهما ايضا عند ذكره مسألة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا
تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة او لحصول الشك في اندراج بعض
الافراد تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد
بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة
الموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو عالم بها ولا يمكن ان يتوقف مقتضى البراءة الاصلية
فان ذلك رجم بالغيب وجراة بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف
في الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان يقتضي الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على
العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين مما يوجب دخول الحكم
المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا تعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة
الاصلية فان الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسألة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب
الفعل فيندرج الجميع فيما قرره اولا من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكر انه لا خلاف في صحة
الاستناد اليه فحكمه هنا بوجوب مراعات الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المذكور بل هو مأخوذ منه وقد اتضح
فساد ما ذكره وبما بيناه من الاشارة الى ما يرد من الادلة على الاصل المذكور في الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجج ثم انه قد يختص
مما ذكراه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما الى عدم مراعات الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه وهذا القول ولم ار
احدا من الاصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة على عدم وجوبه الا ان اهل ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكى في المعالم عن جماعة القول بوجوبه و
قضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة
الاحتياط بما يومي الى مراعاته عندهم الا ان كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان و
فيه حمله على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الاشارة اليه ولو وجد منهم الاحتجاج بالاحتياط في غير هذه المقامات فيمكن ان يكون ذلك للتأييد
لاخلال الادلة بالمؤيدات في كلماتهم او في مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة
بحيث لا يخفى على من لاحظ كتبهم بحيث ان المسألة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حججها الا انها لما صارت محل المناقشة الجماعة
فالحري ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فيمكن الاستناد فيه الى عدة آيات كقوله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما
يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الا ما آتيها ونحوهما مما سيأتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة
واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في بعض الصحيح انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه يعم الامر والنهي ومنها
الحديث المشهور رفع عن امتي الخطاء وسيأتي الكلام في بيان دلالتهما مع سائر الاخبار الدالة على التكليف عن الحرج ويشير اليه بعض ما دل على حجية الاستصحاب
اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا
اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه من اخبارنا وهو ايضا من ملاحظة الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد
سلف من اصحاب الائمة بل الظاهر ثبوته في الصدر الاول ايضا فان اهل البلاد النائية ما كانوا على لزوم مراعات الاحتياط في جميع افعالهم بالمواظبة
على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان يأتي نص على عدمه بل من البين انهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد قيام البينة عليه وقيام الحجة
به كما لا يخفى على من تامل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه انما تبعث الانبياء ونصبت الاوصياء للتبليغ فوجود شيء من التكاليف
يدل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان قضية الحكمة الباعثة على بعثها التوصل الى تبليغ الحكم فيه فقد اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول
الينا فقد يحتمل ان الامر بعكس ذلك اذ قضية دفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث
ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد المنفي بل لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤول الامر الى
التكليف بغير المقدور لتكثر الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فيما احتمل ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد
عليه انه ان تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات منتشرة غير محصورة واما اذا انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا الامر
حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على نفي احتمال الوجوب في معظم الافعال وما يحتمل وجوبه مما لم يقم دليل على انتفاء
الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعات الاحتياط فيه فمع الغض عن الادلة المتقدمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل ثم انه قد يوهم.

دلالة الشرع على سقوط التكليف فلا كلام وما ذكر من الوجوه في اثبات الاباحة غير جار في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان فرض عدم امكان الاحتياط [illegible]
في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذرا او متعسرا جدا
بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول بالخلاف استقلال العقل بنفي التكليف بعيد
جدا وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل لا يزال عليه الذمة قبل ثبوت التكاليف [illegible] الذمة
اذ لو لم يكن على ذلك لكان على الشغل وهو الحرج العظيم الذي دلت على نفيه الآية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى
حجة لاستمراره كما في اصل الاباحة والطهارة والعدم فانا لا نحتاج في اجراء هذه الاصول الى الاكثر من اثباتها لانه قاعدة ثابتة الاصل المفروض
ان ثبت حكم ما ذكروا وان لا يوجب الخروج عن مقتضاها بمجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على خلافه واما اذا كان ثبوته لجهة خاصة كما في المقام
اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدورانه بين غير المحصور وما هو بمنزلته كما هو المفروض فانما يثبت ثبوت الاصل المذكور ما دام الحرج فلا يكن
يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل حينئذ مراعاة الاحتياط
لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان جرى في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق او الحرج قد قضى بعدم لزوم الفائدة بزوال
الخوف مما قد يقال من ان التكليف فرع العلم وان من المقرر عند العقل انه لا تكليف الا بعد البيان مدفوع بان ثبوت ادلته انتفاء التكاليف بالشيء الا بعد بيان
كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ودعوى استقلال العقل به بين الفساد كيف ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب من كثير من المشتبهات
به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام او الاداء ثبوته من باب الاحتياط مسلم والمفروض ان المقام من ذلك الاصل فالمسلم من بطلان التكليف قبل
البيان ما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او معتقدا عدمه عالما بلزوم الاقدام او اللمع عنه في الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المحتمل سواء تعلق
بعد وجوب الاقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضية به بعد بذل وسعه او لم يعلم وجوب الاقدام في الظاهر كما اذا لم يكن المقام مقام الخوف لشدة
الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان قارن وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف كما هو ظاهر مما قررنا
فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها
حسبما قررنا هنا ثم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لجريان
الاصل المذكور فيه على كل الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق به قد لا يتعين عند المجتهد فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة يتعدد
عليه تعيينه الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع اولا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير مندرجين او امور
مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الاتيان بها اجمع لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار
بجميع المحتملات ولحصول سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل ثم لا وجه له لامكان تفريغ الذمة بما قلناه ومع القول به
التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين طريق الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال لو انعكس المتعلق لكن طرق الاحتمال ودار
بين امرين او امور كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما [illegible] التكليف فالظاهر سقوط التكليف به
لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض غير معهود فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف ولا فائدة في الامر به كذلك لانتفاء الطريق للمكلف
الى معرفة الواجب فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور ولا اتيانا بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفريغ الذمة عنه فاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط
التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكاليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف والمفسرين بين امرين
او امور مندرجة فهل يؤخذ بالاقل وينفي الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بسائر ما يحتمل جزئيته وشرطيته ان لم يكن هناك احتمال المانعية
والاكثر العمل مع امكان تحصيل العلم بوجهان وتحقيق الكلام فيه ان الفعل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها
كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالباقي ايضا او لا يكون كل منها يحصل الامتثال على قدر ما اتى منه غاية الامر عدم حصول الامتثال
بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزائد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن العبادة منوطا بالاجتماع والظاهر جريان الاصل هنا في نفي الزائد
سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال صادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة
به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص
اما الشك في وضعه للشك للاقل والاكثر او لقيام الاجمال في تلك الواقعة كما اذا تلف مالا لزيد فكلف باداء القيمة ترددت بين الاقل
الاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان القدر المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزائد
غير معلوم فينفى بالاصل والحاصل انه بعد دوران الامر في الزائد بين البراءة والشغل فيترجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم
بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بمنهما الا ترى انه لو دار التكليف بين
نوعين وكان احدهما اقل جزءا من الاخر لم يحكم بالاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقتضى في المقام اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استواء
نسبتهما الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بما عدى فالاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معا ومع ما على التقديرين
بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة بحكم الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يورد فيما اذا تعلق
التكليف بالمجمل بان متعلق التكليف هنا انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل

تكليف بمجمل انه

فكيف يحكم بان الواجب الحاصل بكون الواجب هو الاقل مما لازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون الكلفة هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا
لم يثبت ذلك الاصل لم يثبت الاجزاء لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن
ارادته مع الشك في الزائد فبعد ما يجري فيه الاصل في الاول وهو مما لازم مع الوضع في المقام واما الثاني فلا دلالة فيه على انه هو المراد من اللفظ
بحسب الواقع وانما يستفاد منه ما هو التكليف في الظاهر ولا ربط له بما وضع له اللفظ او استعمل فيه كما لا يخفى وما قد يقال من انه بعد ثبوت
اشتغال الذمة وحصول الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما
يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد
من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يقين هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات الا في
الاقل لكونه مما لا ... التكليف هناك بين احد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر حينئذ في الوجه الثاني ان الاقل متيقن
هنا من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفي الزائد بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في نفس
الامر احد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني مبهما غير معلوم ولم يحصل من العلم بتعلق التكليف بهما الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر
الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم فيدور الامر بين حصول الشغل وعدمه ويندفع بالاصل الى ان يتبين الاشتغال
وما المبهم الا في المقام بيان ان المراد من ذلك المجمل هو الاقل هو بالخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة على
بما يزيد على الاقل فينفي الزائد بالاصل فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد بالاصل هو نفس الاقل فليتم جيدا هذا بالنسبة الى اجزاء الاصل في
الاجزاء واما بالنسبة الى الشرائط فان قام هناك اطلاق صح نفي الاشتراط اذ لا يتمسك هناك باصالة عدم التقييد مع حصول
الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعاة الاحتياط حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانه هنا
يقول به في المقام ايضا وسيأتي تفصيل القول فيه في المقام الثاني فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تعلق
الحكم ... على اليقين ودفع المشكوك بالاصل ... ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها
المستقلة من غير فرق ... حيث حكموا بانه اذا شك في جزئيته او شرطيته فهو جزء وشرط ...
بانه في حكم الجزء والشرط حتى يتوقف الحكم بالصحة على الاتيان به لانه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم يكن المسألة في كتب الاصحاب
ما علمته من متأخري المتأخرين لضعف التنبيه عليها في المقام نقد ... بعض من القائلين بالاول ذلك الى كلمات الاوائل والاواخر ...
... يقول بالثاني عزاه الى الاكثر ... في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط اخرى وكيف
كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة ... المفروضة فقد ارتفعت البراءة السابقة وثبت اشتغال
الذمة بها قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل او المشتملة على الاكثر وليست المشتملة على الاقل ...
الحاصلة بالاكثر كما في مسألة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط هناك بين الاجزاء بخلاف المقام
اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض ... وكونها في حكم العدم ... القول بان التكليف بالكل قاض
بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم من ذلك تعلق التكليف بالجزء في ضمن الكل لا ان يتعلق به تكليف على الاطلاق
ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف ... الماهية المجعولة ... ذلك والمفروض في محل
البحث قيام الدليل على العكس فضلا من عدم قيامه على اطلاق التكليف ... فنقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقضي باشتغال
الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ... بين حصول التكليف به وعدمه ليرجع الحكم بالبراءة
وعدم التكليف به ... بين اشتغال الذمة وبراءتها وحصول التكليف به وعدمه كما يقرر ذلك فيما اذا دار التكليف بين الاقل و
الاكثر في غير المرتبط الاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل بوجه من الوجوه بل الاتيان به بعد
اشتغال الذمة دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم ... بين الامرين ...
في اجراء الاصل البراءة والعدم في تعيين احدهما او الاخر وان اشتمل الاكثر ... الاصلين ودوران الامر ... البراءة والشغل
ووجود الشيء وعدمه لا ... الامر بين الاشتغال باحد الامرين ... احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر
في المقام قاض بالتكليف بالاقل في الجملة فيحصل ثبوت الاشتغال به على طريق ... ويدور الامر في الزائد بين البراءة والشغل وحصول
التكليف وعدمه فينفى بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق ... ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك
على سبيل الاجمال ... كونه مطلوبا بذاته او ... الكل ... فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجراؤه فيه والقول
بان المقصود بالاصل نفي الحكم في ... بعد دوران ... الثبوت وعدمه ... هو في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل ... لا حاجة اليه فلو
كان ذلك ما نعا عن اجرائه لما جرى في شيء من المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة ... بحيث يعلم ... على كل حال
لا تأمل في اجراء الاصل فيما زاد عليه ... دليل ... اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر
المتيقن منه او بمبين ... تعلق التكليف به بما يزيد عليه واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ... دار الامر بين تعلق التكليف

بتوهم

بانه

... العبارات ... المتأخرين ... منهم ... ذلك ... اجزائهم ...

التبعي

به مخصوص اذ انما يترتب عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا الدوران التكليف بين طبيعتين
مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزءا من الاخرى فان ذلك بمجرده لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى ومداخلة اجزاء احدهما في الاخرى غير مجد
فيه بعد فرض عدم اقتضاء الامر بالكل مطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن بالذات الاقل لو اتى به على انفراده كما في غير المشاركين في جزء والحاصل
ان الاصل انما يقضي بنفي التكاليف لا باثباتها وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالاقل حتى ينفى ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال
الحاصل ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيله المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما حصل بدليل شرعي لاقتضاء الامر بالمجمل ثبوت ما علم من
الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال لتأتي انه لا اشكال في اشتغال ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول
البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيتسع على الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان المعلوم انما هو اشتغال الذمة
في الجملة وكونه بما يؤدي الى الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفى الباقي بالاصل قلت انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل معلوما وليس كذلك اذ هو
ايضا غير معلوم اذ المفروض ارتباط الاجزاء بعضها بالبعض والقدر المعلوم هو اشتغال الذمة بالاقل اما مستقلا او تابعا لكونه في ضمن الاكثر
اشتغاله وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من احتمال التكليف كذلك والحاصل ان حصول الامتثال
بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا ولا عينا ولا كلا فكيف يمكن الحكم بحصول البراءة من التكليف المفروض باداءه وبذلك يظهر
ضعف ما يقال من ان استصحاب الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب مبني على انتفاء الدليل فلو قام هناك
دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب اذ على تلك المعارضة الحقيقية بين الدليلين فح نقول ان الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع
مثلا وتعلق التكليف بالزائد غير معلوم فينفى باصل البراءة ولصالة العدم فيكون المكلف بريئا كما يقتضيه ملاحظة الادلة المذكورة هو الاقل فيكون
ذلك دافعا لحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين الا اجمالا لانضمامه الى
الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه فيصح مراده قطعا واما اذا انفرد من الباقي
فلا علم بارادته اصلا حتى ينفى الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير نافع في المقام اذ المعلوم في
الفرض المذكور امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض او الكل من حيث هو كل غاية
الامر ان يدل على وجوبه حال الانضمام لثبوت احد الوجوبين لزوم تلطّفا كما بيّنا فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفى الزائد بالاصل
ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم انما ينفي التكليف خاصة وليس من شأنه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما اذا كانت الا تيا[ن] في الاركان الاجزاء
عن شيئين مشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت الفيود الوجودية في احدهما اكثر من الاخر كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار
بين ان يكون حيوانا او جمادا فان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفى
بالاصل ومن الواضح فساد ذلك اذا تقرر بعد الشك في الجزئية او الشرطية في الصورة المفروضة توقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك
فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان من مقدمات العلم او الوجود وقد جرى عليه الاصحاب
في عدة من المقامات كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلاة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة
ووجوب ترك الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات ونظيره اجراء توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم
الاتيان به فيقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزءا من اجزاء الصلاة او شرطا من شرائطه
الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وخالف عنه العقاب
ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التبيين ولا جهة ما نعة عن الاتيان بالامرين حكم العقلاء بوجوب الاتيان
بهما ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا اقتصر في ذلك كان مذموما عندهم
وصح للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا انه لا فرق بينهما الا مع انتفاء المصادفة فيعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على التجري على الترك
الحاصل من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عنده وحصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان
المقدمة المذكورة في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الاعلام من عدم
الفرق والبناء على التفصيل حيث قال بعد منع وجوب مقدمة العلم مطلقا فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فقد نتوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان
اقصى ما استنهضنا هناك للوجوب هو انا نعلم من حال الامر بشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء ويرجع ذلك الى العرف والمتعارف
في مقدمة العلم الى حال الشارع في التكاليف نقطع بانه انما يوجب في الامر بالكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي بل يجيزان تقنع فيها
باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغائب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف الغائب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع
منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وح فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا
كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم الا بالضميمة كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك
مما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى وضعفه ظاهر من وجوه لحدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان بجميع
ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمينان باداء ما هو الواجب وعدم الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء لتفويت المصلحة المترتبة

عليه انّ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المامور كيف وقد ورد في الصلوات
وقد شلم بفعل الصبي الذي ... ومع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل على وجوب المقدمة ليس مختص
في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ويحكم بجواز الاكتفاء التام
باحد الامرين يوجب زوال الخوف وهو ظاهر ثالثها انه مع الغض عما ذكرنا ما الفارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين شيئين او وقع هناك شك
لا يقضي بوجوب الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب التكليف في المقامين فلا يمكن الحكم في الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب
الواقع لغاية ما يقتضيه الاحتمال المذكور وهو لا يكفي في الظن وهو جار في المقامين ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى في الاول ايضا اذ مع الاتيان
باحد الامرين لا يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشك والغائب غير واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت
المصلحة سواء كانت عائدة الى المكلف بل ربما كان الثاني اقوى اذ بملاحظة حال النفس في ذلك كحجة القائل باجراء الاصل في الجملة وجوه
الاول ان الاحتياط في حجية اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه في نفي التكاليف الشرعية حاصل في ذلك من غير تفاوت بينهما فقضى بحجيتها في
التكاليف المستقلة قاض بها في المقام وذلك لان المجوز للعمل بالاصل المذكور في سائر المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة
وبعد التكليف بما لا يطاق فان المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن في الاحكام الشرعية بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب
رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض له ومن البين ان ذلك كما يجري في نفس الاحكام الشرعية كذلك يجري في ماهية العبادات
المجملة وكما انه لا يجوز الاخذ بالظن في نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع في ملاحظة الادلة والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلالة وتحصيل
ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك الحال في المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا في المقام من غير تفاوت
اصلا وما قد يتوهم من ان التكليف باشتغال الذمة بالعبادة المجملة في المقام قاطع لاصالة البراءة واصل لعدم الثانوي فيكون الاصل فيه بقاء
الشغل حتى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلة فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة
من الدين قاطع لذلك مع ثبوت حكم اجمالي بخصوص كل مسئلة من تلك المسائل رافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص
عن الادلة وبذل الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع في اثبات الحكم الى اصالة البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد
فكذا في الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا حصل لنا من جهة الاخبار او الاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف
ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة
وتعادلت ولم يتم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع ونفي عنه احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظن متوقفا على قيام دليل غير اصل
البراءة صح لنا نفيه باصل البراءة وان عادل الوجوب فانه يفيد رجحان الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو
ما ذكرنا لا غيرها الثاني من الادلة على حجية اصالة البراءة هو استصحاب البراءة القديمة وهو بعينه جار في المقام اذ من البين ان التكليف بشيء ذي
اجزاء تكليف في الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا قال صل وكانت الصلوة مركبة من عشرة اجزاء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء
والزاما للمكلف بفعلها فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل يحصل لنا بعد التفحص عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد في الادلة ما يفيد اعتبار غيرها
فان لنا ان نقول انه قد تعلق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك في تعلقه بما يزيد عليها فقضية استصحاب البراءة السابقة ابقاء
على البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا نخرج عن مقتضى البراءة القديمة الا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على
نفي غيرها من الاجزاء والشرائط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرائط ونفيه حاصلا من دليل شرعي والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك
في حصول الشغل يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرائط المعلومة وما يقال من ان ذلك انما
يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض واما معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلقه بالمركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم
بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقضي بالعلم بالتكليف بها لا بشرط الا كما هو الملحوظ مدفوع بانه اذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق
بالاجزاء المذكورة ضرورة ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا ارتفع التكليف بالزائد من جهة الاصل تعين المعلوم لتعلق التكليف به
وما يتوهم من ان تعلق التكليف بالخصوصية مخالف للاصل ايضا بين الاندفاع للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعا غاية الامر حصول الشك
في انضمام الغير اليه وعدمه فبعد نفي الغير بالاصل يتحصل الامر في التكليف به وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه الحكم بعدمه مع البعض عنه فنقول
ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة مما لا خلاف فيه بين الفريقين ونحن ننفيه بالاصل المذكور لانه قد بينا ان الاصل فراغ الذمة
والحكم ببراءتها حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به ... لا علم بالشغل الا يحكم بالبراءة ثم
نبين الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلوة وصوم مثلا اما بالعلم
او الظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة في نفس الامر والواقع ونقول بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية فقضية
تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع فيها الى ظواهر الالفاظ او سلمنا ظهورها
فيها وانما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته ... التكليف بالمجمل في بعضها ولزوم
الحرج المنفي في كثيرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية واردة على طريق الكلام

المرتبة ومن الظاهر انهم يكتفون بظواهرها المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي ولا فانه صرح عدم امكان وانتها
الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما يرى من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار نظرا انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور
المراد والظن به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى الشافهين الا تكليفهم بما فهموه واعلم ان الصلوة او امكنهم معرفة الصلوة ولم يظهر
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين حتى يلزم ما ذكرت من حجية الاجماع على الاشتراك فيحصل الكلام ان لزم
حصول الاشتغال ووقوع التكاليف الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر فما زاد عليه ينفى بالاصل واما القول
بانه بعد حصول الاشتغال لا بد من اليقين بالفراغ مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا بمقدار ما قام الدليل عليه فينفى غيره بالاصل
فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف ابتدائي ولذا يعبر عنهما بالاوامر والنواهي في الغالب كما التكاليف الابتدائية مع الاخبار الواردة في المقام الدالة
على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان ثم انه قد مرت الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام ونعيد لا انها
على ارتفاع التكليف بما تعين التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرائط المعروفة فيها اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع
اما اثباتا فظاهر واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فيكون ذلك الا قليلا نظرا الى عدة الاخبار مبينة للحقيقة
تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في ظاهر الشريعة وان لم يكن كذلك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة
البراءة في سائر المقامات فان قلت نعيد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الاخبار المبينة لها يكون المامور به مجهولا
لا ناء جمالة الجزء الى جمالة الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من
اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفت ان قضيته ذلك لو وان التمسك في
ان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر عن اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركيبه من الاجزاء الزائدة وعدم اعتبار الشرائط
الزائدة فيه واصل العدم حجة معروفة قد جروا عليه في كثير من المقامات لتاسيس قاعدة المعرفة عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين
الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مواضع كثيرة من الشرع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت الادلة على لزوم
استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعتبرة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمال الا انها قائمة من دون استنادها الى الادلة الشرعية من ظنون مخصوصة
او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع الامر الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك
بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة وقد علم التوصل الى القاطعة بل ربما هو معلوم ضرورة من الشريعة المطهرة ثم ان ههنا مسالكا اخرى في الاحتجاج
مبنيا على ان شان الاجمال في تلك الماهيات ووقوع التكليف بها على حسب البيان بعد الظهر به وان كانت خارجة عن محل الكلام ان المفهوم هنا الجزء الا اصل
مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان تلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه مشاركا لما ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة
وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان انتفى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل في نفس الامر يجب الاتيان بالجميع لحرمة الواقعة ان لزم من
تعلق الامر بتمام تلك الماهية لا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا التكليف بما وصل الى المكلف ظاهرا ولذا قامت الادلة عليه بكل ما يتوهم دخوله فيه
وانه زاجر فيما تعلق الامر بالاوتى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق على كل مسكين فيه واهن كل فاسق منهم لم يفهم منه ذلك عرفا الا تعلق
الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبين الحال فلا يجب تتبعها بالاستقراء الى كل من يحتمل اندراجه
في احد المذكورات مما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور والغرض من الاتيان بها كما هو قاض
بحصول الاجزاء ولا قضاء ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الالفاظ بل هو انها قرائنية في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو علق
الحكم بالمعلوم وانما ذلك رجوع الى العرف في تقييد ذلك الاطلاق حسبما ذكر الثاني ان تضييق القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو الحمل على المعاني
الشرعية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فالكلام وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية
والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية فالمرجع في تعيين المعاني
الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال فيه من اكثر تلك الالفاظ لوضوح اشتهار المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني
الحقيقية ونفيها عند ارباب الاصطلاح فما انصرف اليه اذهانهم من الاجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بازائه على الاول والمراد منه بعد قيام
القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما هو القاعدة في معرفة سائر الاوضاع الخاصة والعامة الثالث
ان البيان الحاصل بما تلقيناه من حملة الشريعة ورواة الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه فات العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش
على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرائط لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ ليس شأن الانبياء
والاوصياء الا تعليم الاحكام وارشاد الانام ولم يترك ذلك خاملا بمجرد القاء المجملات وحكم الناس بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم من
ملاحظة حال السلف لو ورد هناك شيء من النبي والائمة لذكره الحملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة عليه على ما هو معلوم من حرصهم على بيان
الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولا اشتهر كمال الوضوح والجلاء لما فيه من عموم البلوى ولا عبرة اذن
بما قد يطرء من الاحتمالات وما قد يتخيل هنالك من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم من الطريقة
الجارية في تعريف معاني الالفاظ اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم العبادات

فانها نعم

المعروف [illegible]

فانها تتم بها البلية ويتم الحكم فيها الحكم معظم الائمة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات المفروضة اسامي للاعم من الصحيح والفاسد كما قرر
في محله فبعد تحصيل المعيار في التسمية ينفى غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء
والشروط المرعية كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية مبنية على التشريع فما كانت موضوعة
الا على حسب البيان الا ترى انهم لو كلفوا بالصلوة وبين لهم النبي عدة من اجزائه وشرائطه من غير تصريح بالحصر في المذكور وقام بها احتمال
ان يكون جزءا اخر او شرطا اخر ودعت الحاجة ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع
واذ لا بيان فلا تكليف لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة لبيان التكاليف الشرعية وابتنى المجيز على الاصل غير ما لم
يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان البتة التي بيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة وحيث عرفنا ان بناء الشرع
كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى تمام الاشخاص والاعصار لاتحاد المناط في الكل بل على طريق
الطريقة في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف لا سيما بالنسبة الى التابعين ولسنا كاريه
عليهم شيئا فشيئا امر وابر كعتين وكان التكليف بهما ثم امروا باخرى فكان باربع وهكذا الا ترى ان الاماير عليهم وان اجازوا ان يكون قد وجب
اليه شيء اخر او ورد امر ولم يأتهم بها الرسل اتراك توجب عليهم الاتيان بكل ما اوجاه او يوهموه لما قيل لهم او لا اقيموا الصلوة ان هذا لهو التشريع
انتهى فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادات وضميمة الوجوه المتقدمة على هذه ترتقي الى اثني عشر وجها ولا يذهب
عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة حجيته فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج
بها عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول ظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يقم على دليل حجيته ولذا لا يكون قابلا
لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كما في الادلة بواعث الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان
اصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما ترى القول فيه في نفي الحكم والحكم ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت شيء من
التكاليف الشرعية فعلى القول باعتبار الظنون مخصوصا انما ينهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء
على اصالة حجية الظن انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل وليست حجيتها مبنية على الظن
بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها وبدل عليه ملاحظة اجرائها في سائر مواردها فهي قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك دليل ظني على النقل
محكم على القول الاخر وانما باصالة حجية الظن او ظن مخصوص على القول الاخر وانما لم يجر عليه اولا من جهة لزوم الخروج عن الذي حسبما قرر في
الاحتجاج على حجية الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا ابطل كونه الثاني حجية
الاصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة ان المناط المذكور فيه بل الامر فيه بالعكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي
استصحاب ذلك الشغل حسبما مر ثم على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته وزعم
ينتج قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان رجحنا عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجموده لم يعلم به احد
بل الظاهر هو الاطباق على خلافه ثم ما ذكره في دفع ما اورد عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى يعلم بالفراغ
من النقض بتلك التكاليف المتعلقة انما شك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام واشتغال الذمة
بتحصيل حقيقة تلك الاحكام بين الاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة
كل حكم حكم ويتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بجريان الاصل المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بما دلت عليه الادلة
وينهض عليه الشواهد الشرعية ومع عدمها يبنى على الاحتياط واصالة البراءة حسبما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل تلك
الاحكام الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن الوصول اليها الا من اصالة البراءة ولا من الاحتياط اذ ليس شيء منهما طريقا
لمعرفة ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة بما فراغها من اصلها او للاتيان بما اشتغلت به وان ذلك من معرفة متحققا في
الاحكام المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك باداء التكليف فهو ايضا واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران
الواقع بين حصول التكليف وعدمه فبأي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمة باداء التكاليف الشرعية جملة من
الضرورة والايات الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض
المتاخرين ايضا حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلف ولا على الاجمال ثم يامر وينهى على التفصيل ويكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل تاكيدا كما يقول
اسلموا بما امرتم به وتوضيح المقام ان الاوامر المتعلقة بوجوب الامتثال للتكاليف الشرعية ولزوم الطاعة قد دلت وجوب الطاعة في جميع
اوامره ونواهيه ولا ريب في اجمال هذا المامور به وعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان لاجمال المعرف
باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة في المقامين وان بنى على الاقتصار على القدر المعلوم ونفى ما عداه بالاصل جرى فيهما ايضا وبعد
ان التكليف المذكور لبيان امرا على التكاليف الخاصة المتعلقة بمواردها المخصوصة حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة الامر المتعلق بالفعل
والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والاوامر الدالة عليه نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم
بحصول تكاليف زائدة على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة

بالفراغ بخلاف ... التحقق
التكليف بالجاهل وعلم
العلم به

انها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يتحقق علم بالاشتغال راساً حتى يتوقف على العلم بالامتثال اصلاً مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم
حصول تكليف آخر على جهة الاجمال متعلق بوجوب الامتثال فليس امتثاله بمستقل فانه مما يتوقف بعضها على بعض فيقتصر فيه على القدر المعلوم
وينفى الباقي بالاصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره حسبما مر تفصيل القول
فيه وبهذا يختلف المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال راساً واما الثاني فبان متعلق التكليف
مجمل في المقام وليس التكليف بالاقل متحققاً على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على الحجة
واما الثالث فبان من البين وضع الالفاظ للامور النفس الامرية من غير مدخلية في وضعها للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة
الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب
من تلك الخطاب كما تخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يدور صحة الاحتجاج به غير متجه بل غير معقول لو جمع ذلك الى عدم تقضه
شيء مخصوص من العبارة واستعمالها في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائناً ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان طريقة التخاطب عليه
اما ما ذكره عليه من جريان الطريقة على الافهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدل على ذلك بوجه اذ ذلك انما يكون وجهاً لعدم تنصيص الشارع على المقصود
بحيث لا يحتمل الخلاف وبيان ذلك انه انما جرى في المخاطبات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب اللسان في بيان الامارات المقصودة من العبارة هو مما
المخاطب ان غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقدر اللازم هو تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها
ومن البين كشف ذلك للناسخ عما هو مقصود في الواقع اذ لو اراد غيره لزم الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال وان ذلك من كون المراد بتلك الخطابات
ما يعتقده المخاطب بفهمه من تلك العبارات ثم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفاً به في نظر الشرع الى
ان يتبين له الخطأ في الفهم وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الاحكام بعد بذل الوسع في تحصيله فانه مكلف بها بالعمل بما اداه اليه الادلة الشرعية
وان فرض مخالفته لما هو الواقع وذلك لا يستلزم ان يكون ذلك مراداً للشارع من خطابه والا ان يكون ذلك من الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك
لزم القول بالتصويب بل هو في نظر الشرع مكلف بما ادى اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئاً فالتكليف الاولي متعلق بما هو مراد الشارع بحسب
الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيله فالقول بعدم كونه مكلفاً بما هو الواقع راساً غير متجه وكونه مكلفاً في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في
المقام ومما يفيد ذلك انه لو قامت الادلة عنده على تعيين اجزاء الصلوة مثلاً وشرائطها لتجب عليه العمل بمقتضاها وليس كذلك اذ المفروض ان الثابت
من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرائط فيه مع الشك في الزيادة فالقاضي بالشك في صدق الصلوة على تلك الاجزاء المعلومة
المستجمعة للشرائط المعينة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرائط المذكورة في ذلك العمل لا صدق ذلك الفعل على تلك الاجزاء كذلك فكيف
يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل شرعي على كون ذلك المامور به في المقام والقول بان الواجب
في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءاً كان او شرطاً فيتفي اذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف بالباقي
فقضية الاصل ان يكون التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة
غير معلوم بالنظر الى الادلة الظاهرية فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الامكان
ليعلم معه حصول البراءة واداء الواجب وهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد انصرافها الى غيره وهو
ما اذا كان اصل التكليف مجهولاً او كان جاهلاً به بالمرة كما اذا لم يخطر بباله او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون ما اذا حصل اليقين
بالتكليف وشك في حصول المكلف به لما يؤدي به منها مع علمه بحصوله في الفرد الآخر المستجمع للجزء او الشرط المشكوكين او علمه بحصوله في الفرد المذكور
دون غيره مما يعين الاتيان به فليس ذلك مندرجاً في الجهالة المسقطة للتكليف لا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار وهو كاف في المقام ولو
سلم شمولها لما نحن فيه فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين بالشك لزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ومع تعارض
القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بشرعية الفعل المذكور والحكم بسقوط التكاليف به كما لا يخفى ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من انه
لا فائدة في الاتيان بالجزء والشرط المشكوكين ليحصل اليقين بالفراغ اذ اثبات الاجزاء والشرائط انما ثبتت وتعينت بالادلة الظنية الغير المفيدة لليقين
فاي فائدة في مراعاة اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في سائر الاحوال والشرائط وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء
او الشرط المشكوك مع انه لا يقين في سائر الشرائط والاجزاء انتهى وقد عرفت ان المراد من اليقين في المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما
حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتبار ذلك في الشرعيات لا حكماً ولا موضوعاً والمفروض ان سائر الاجزاء والشرائط مما ثبت بالدليل
المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين باداء المكلف به كذلك بالنحو المذكور بل المقصود منه تحصيل
ما يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض عدم قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء والشرط مما قام ذلك الواجب ويعتد
عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على تعينه بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه كيف ولو سلم قيام دليل فيه
على اعتبار في المقام يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ وهو لو
من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لا نعم
ان اصل العدم من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعاً للاحكام الشرعية ونقول ايضا ان المهيات المفروضة امور

عبرة التكاليف
بالاصل كما يبقى في سائر التكاليف
مع علم ... الكلام
مدفوع بانه ...
في تعلق ...
بحصول ...
العلم ...
من الخصوص
الاجزاء

مدفوع

جعلية توقيفية

بعناية توقيفية ومثل ذلك لا مدخل للاصل لعدّ فيه كيف ولو كان كك لجاز اثبات تمام الموضوع
له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط او المركب منه ومن غيره وكذا اثبات اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازاء شخص لفظ عبد وعبيد
فيحكم بالاول بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد الى ذلك لا يشبه الهذيان في وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض تعيينه
في شان المقامات انما ينهض حجة فيما يدور الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء اصلا او مع امر اخر وليس المقام من
ذلك فان المفروض دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما من التكليف بالاخر كما قد مرّ القول فيه فهو نظير ما اذا دار التكليف بين
مختلفين وكان احدهما اقل جزءا من الاخر لا يجري هناك ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل
ولا ثمرة يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر التكليف بالاقل الا في ضمنه لا مطلقا فيتردد الكلفة بين شيئين لا يقطع بتعلق
التكليف باحدهما على كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور في اصالة البراءة او اصل العدم وقد
عرفت الحال فيها واما السابع فبيانه لا يجري في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان
به من الظن وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة
عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في المقام ان لم نقل بوجوبه وذلك لا يقضي بالحكم من الاحكام الشرعية والمنشأ فيه قيام الاحتمال المذكور واما
الثامن فبانه لو صح ذلك وكانت الاوامر المتوجهة الى المكلفين متعلقة في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول بالتصويب لاختلاف
المكلفين في ذلك وتفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوع بل فاسدة اذ ليس
المقصود من اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال فان اخطأ احد في الفهم او لم يصل اليه شيء لم يلزم منه عدم تعلق
التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك غاية ما في المقام فهم العرف كون العلم طريقا الى الواقع في تعيين ما تعلق
التكليف به في الفروض المذكورة ونحوها فيكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام كان
ذلك نتيجة لما اخترناه اذ المفروض المعلوم ثبوته في المامور به هو ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرائط المشكوكة والحاصل انه يكون الامر بالصلوة
انما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور وان ذلك من الانفصال على القدر المعلوم اعتباره في الصلوة بحسب
المعلوم في الاسئلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا فيحال الامر المذكور الى امتثال في كل منها بحسبه وجواز الاقتصار على القدر
في الامتثال ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية ما يفهمه اهل
العرف في المقام هو المعاني الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء وحملة الشرع فانه
قلت اي فرق بين هذه الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني سائر الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما يرجع الى العرف
او الحس او العقل فاللازم من الدليل المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسميات الالفاظ المذكورة في الجملة وهو كذلك لذا رجعوا في كونها موضوعة
بازاء الصحيحة او الاعم منها الى العرف واما تمييز اجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس ماخوذا في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل
في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال الا ترى ان الصلوة الصحيحة من الالفاظ المستعملة
في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله الى العرف وانما يرجع اليه في كونها العبادة المخصوصة المبرئة للذمة ويختلف اجزاؤه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات
على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية وكذا الحال في مطلق الصلوة فانما يرجع الى العرف في كونها عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة اجزاؤها وشرائطها
بحسب اختلاف الاحوال وليس من شان العرف تمييز ذلك وانما يرجعون فيه الى الفقهاء وهم يرجعون الى الادلة الشرعية ولذلك يحكم فيه كل منهم على حسب ما فهمه
من الادلة واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات ومعرفة شرائطها وموانعها من معظم الاحكام الشرعية ومعظم المسائل
الفقهية لكثرتها مما خفيت على معظم الامة لوقوع الفتنة المعروفة واختلاف الاخبار الماثورة وخفاء دلالتها بالذات وبملاحظة مجموع الادلة ولذا
صار كثير منها معارك للاراء واختلف فيها اساطين الفقهاء وقصارى الامر الاستناد فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح
في الملة مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام لا زالوا مختلفين في ذلك وكل يبذل وسعه في تحصيل المدارك ولشتهر لا دلة
على ما يرجحه هناك البلوى بتلك المسائل ولو افاد وضوح الامر فانما يفيده بالنسبة الى الامور الاجمالية وبعض الاجزاء والشرائط الواضحة
واما الخصوصيات المعتبرة وسائر الاجزاء والشرائط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة وشرائطها مع انها اهم التكليفات واعم
من جميع العبادات بلية وما ادعي من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكره ممنوع اذ ليس لمعرفة المجملات المذكورة كالمعرفة بسائر الاحكام
الشرعية من الرجوع في استفادتها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم اولا ومن الواضح ان ادعاء حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور
بمعرفة تفاصيل اجزاء الصلوة وشرائطها الواقعية من غير ملاحظة ادلتها عليها ولا نقيضه بعيد جدا سيما بالنسبة الى الظواهر الواردة لاحكام الشكوك
ونحوها بل يمكن دعوى القطع بفساده على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن المكتفى فيه بمطلق
الظن بل الظاهر انه اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفى في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه من
العلم او الاخذ بطريق ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة سائر المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ
دون سائر الموضوعات كما قد يتوهم واما الحادي عشر فبما قرر في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون ذلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بينا

قال على الاولى

في تعيين المفهوم الذي يرجع في تعيين اللفظ ما انما يرادون تعيين مصاديقه بل لا بد من مراعاة العلم بانه احد في مسمى اللفظ سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف

الشرعية

في محله واما الثاني فغير بيان ما لم يبينه النبي صلى الله عليه وآله مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ انما نصب لا بينا
الا لبيان الاحكام وارشاد الانام الى ما يأتونه بالتكاليف المجملة ويكون بيانها على مراعاة الاحتياط كما ترى الاشارة اليه وبالجملة ان بيان
الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله فان ترك البيان زيادة على المفروض بل على الحصة الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في
امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر عن النبي فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضرت
الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعينه جار في المقام فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل
على جزئيتها عدم ذكره لما زاد عليها دليل على عدم اعتباره وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول الينا فمقايسة احدهما
بالاخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايصال الاحكام الى احاد العباد كيف ومن البين حصول الوجوب بعد تعلق التكاليف بالمجمل كيف يمكن الحكم
بحصول البراءة بالتناول استنادا الى عدم وصول القدر الزائد لما عرفت من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتى يدل
انتفاؤه على انتفاء الزيادة وما ذكر من ان التابعين عن حضرتهم لم يكونوا يحتاطون في شيء من المجملات بل يأتون بما يصل من البيانات ويتركون
ما لم يثبت عندهم وان احتملوا وروده عن النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بانه ان كان عندهم من البيان ما حصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم
شكوا في تغيير حصل هناك وشك في وروده في [illegible] فلا شك ان في الجريان على الحكم السابق وهو غير محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي [illegible]
اجزاء وحصلوها من اماكن متعددة ولم يعلموا اصل ذلك المجمل عليه وتيقنوا بحصوله مع انضمام عدة اخرى من الافعال المشكوكة جزئيتها او
شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاولى والاكتفاء في اداء التكليف بالغيب بل جرأة بلا ريب كان الاظهر خلافه كيف ومن المستبين عند
عامة ذوي العقول توقف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولتتميم الكلام في المرام نرسم مواحد منها ان الكلام المذكور كما يجري في الشك
في الاجزاء كذا يجري في الشك في الشرائط لما عرفت الاشارة اليه في ضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيحكم بجريان الاصل في
الاول ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع وقد يحكى بعضهم في الاولين وجريانه في الاخر وربما يظهر من بعضهم نفي الخلاف في عدم جريانه في الاخير حيث
ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما يجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق بينه
وبين الشرط في المقام من الغرائب وكان وجه الفرق دعوى ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط وما نعية المانع يتوقف على الدليل فينفى
بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا مأخوذ في تحقق الفعل على نحو الشروط والا لم يحصل الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه
لما كان عدمه كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع وانما الكلام في الشك المتعلق بشيء لما يتعين كما اذا علم تحقق
شيء وشك في مانعيته والقول باصالة عدم المانعية ان جرى بعينه في عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا
نعم الكلام في الفرق بين الشك فيها وبين الشك في الاجزاء وقد حكي عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل
في الاجزاء وجريانه في الاخيرين والوجه فيه ان ذلك الجزء بنفسه داخل في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق
الكل وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لا بد ان يعتبر في الموضوع له مما يناط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بالاتيان دون
الاتيان به وذلك بخلاف الشرائط والموانع لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم يعلم عدم
شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء المعتبرة في المسمى بخلاف الامور الخارجة من الشرائط
والموانع لان المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما
يتوقف على اليقين بحصول الاجزاء ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على
خلافه على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ اذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي وما يتوهم من ان الشك في الشرط يقتضي الشك
في المشروط يفيده ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال وهي على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك
في الشرط اما الشك في وجوده او في شرطيته وكذا الشك في المشروط فان اريد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين
الاولين مع كل من الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان
اريد به ان الشك في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له في المرام اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطية الفعل به لا الشك
في وجوده كيف والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما
الاخيران فلا وجه لهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر قلت هذا الكلام مبني على كون اجزاء المأمور به باجمعها
معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اي منها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء
جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف اداء
المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب التزام التقييد في المطلق على القدر المعلوم واذا حصل الشك فيه دفع ذلك
بالاصل لقضاء الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة بحسب الاجزاء دون
الشرائط فاجتماع جميع الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف اجتماع الشرائط حسب ما مر تفصيل القول فيه في محله وهو اضعف الوجوه
في تلك المسألة ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور التزام الاجمال في تلك

والموانع من غير فرق بين جريانه بجميع ما ذكرنا في الجميع وقد

اذ نفسه

يحتاج الى اليقين

الالفاظ

فتوهم

الالفاظ بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط بل هى مطلقة بالنسبة اليها لتوهم نصا الدخول والخروج بذلك ونحو جريان الاصل بالنسبة الى [illegible]
البيان وانما الكلام فى المقام فى جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد وقع منه القائل المذكور حسب ما لفرناه ولو سلم القائل المذكور
اجمال اللفظ بالنسبة الى الشروط ايضا لم يحصل عنده المفهوم الذى تعلق الامر به مع الشك فى حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال
لعين ما ذكره فى الاجزاء من غير فرق اصلا فى بيان الحال فى شبهة الموضوع والمراد به ما اذا اشتبه موضوع الحكم وذار الامر فيه بين تقسيم الحلال
والحرام وان علم تفصيلا حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم فى المقام ناشيا عن الجهل المذكور حيث لا يعلم كون الحاصل هنا اى قسم منها واما اذا
كان الحال بعكس ذلك بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك فى اندراجه فى الحلال او الحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل
والحرمة فى الشريعة كالمذبوح على غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف ح مما لا اشتباه فيه وانما الاشتباه فى حكمه فالشك
فى اندراجه تحت الشبهة الحكمية مع العلم بحكم كل من القسمين لا يدرجه فى شبهة الموضوع وان كان يتراءى ذلك بادى الراى ثم ان الشبهة فى الموضوع قد يكون
من جهة الشك فى طرو ما يقتضى تحريمه على الوجه المفروض كما اذا شك فى طريان الغصب على المال الحلال او طريان النجاسة على الماكول او الطاهر
او طرو ما يقتضى اباحته بعد العلم بتحريمه اولا كالمغصوب اذا شك فى زوال الغصب عنه او النجس اذا شك فى طهارته وقد يكون من جهة الجهل بحال
المصداق بدوران الامر بين الاندراج فى النوع الحلال او الحرام مع علمنا بحصول النوعين فى المقام فلابد من دوران الامر هنا فى الفرد الحاصل بين
الوجهين كما اذا شك فى كون المرأة رضيعة له يحرم عليه نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر كونها ميتة او مذكاة او دار
بين كونه من الحيوان الماكول وغيره او راى حيوانا وشك فى اندراجه فى النوع الحلال والحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام
وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التميز على نحو اختلاط الدبس والمايع المغصوب بالمباح وكذا التمر والطحين
والسويق ونحوها بالحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما فى المقام مع الجهل
بالتعيين كالانائين المشتبهين عند العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولم يتميز والمركاة
عند اشتباه احدهما بالاخر وقد يكون الامور المرددة بينها محصورة معدودة وقد تكون غير محصورة فهذه صور اربع [illegible] اذا كانت الشبهة من جهة
طرو ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ينبغى التأمل فى البناء على الحكم الاول الا ان يثبت خلافه سواء كان الثابت اولا هو الحل او الحرمة من غير
خلاف فيه بين الاصولية والاخبارية فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين ولا مجال لتوهم الجمل فى الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول
اليقين بالخروج عنه اذ مجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم فى الروايات المذكورة بعد الدوران بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة
العلم فى التكليف فى الحكم بالحل من دونه اذا المراد من العلم فى الشرعيات هو العلم الشرعى اعنى ما حصل من الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد
اليقين بالواقع ولا حسب ما نقول بمثله فى مسألة الاستصحاب كما سيجىء بيانه ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل فى الروايات مغيا بعدم العلم بالتحريم
بعد العلم به لو حصل الشك والظن بالحل فلا دلالة فى الرواية على الحكم بحله اصلا فيستصحب التحريم من دون معارض ولو كان مما توارد
عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما وتأخر الاخر احد [illegible] وتأخر ليوجد بمقتضاه ففى جريان القاعدة بالخصوص فى الجملة فيحرج عن مورد النص
المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عموم الحل وكانه الاظهر وان كان من الثانى اعنى ما اذا دار الامر فى المصداق بين الوجهين فان كان هناك
قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم وانما ادى اليد القاضى بالحل والطهارة فلا اشكال وقد بالمنع كاخبار مجوسى او مباشرته كما
على التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك فيقضى بالمنع وان خلا عن الامرين فظاهر الروايات المذكورة فاحتمه فيه بالحل بل لا يبعد ان يكون
ذلك هو مورد الرواية كما تشير اليه ولو وجد حيوانا وشك فى كونه من جنس الماكول وغيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله او لابد من استعلام الحال
فى اندراجه فى احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة والعلامات المنصوبة من الشرع وكذا الحال فى غير الحيوان من الماكول والمشروب الدائر
بين المباح والمحرم وجهان واكد يقوى فى النظر ان يقال ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم او مجهول الصفة التى بها يتميز الحال عن
الحرام فتشك فى شانه من تلك الجهة فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التجسس عنه ولا يجوز له البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض نظرا الى
الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس بوجوه فالتها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع غير معلوم العين
وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه وعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها من المركبات
التى لا يعرف اجزاؤها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه فى هذه
الصورة انما هو بالنسبة الى الحكم بحله فى نفسه واما بالنسبة الى صحة العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس فيها نظرا الى الاحتمال فانه
لا يجوز معه وفيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من ماكول اللحم وغيره او الشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين يحتمل اندراجه
فى الاطلاق الروايات المذكورة فينبغى فيه ايضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الروايات الى حل الشىء وحرمته فى نفسه
دون كونه مانعا من صحة عمل اخر وعدمه وكان الاصل فى العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعلها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على
المنع حسب ما عرفت من وجوب مراعات الاحتياط نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك فى اداء المكلف به كذا الحال فى صورة الشك الحاصل
فى اداء الشىء المعين والاتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال فى مثله باليقين فى الفراغ مطلقا وقد يفصل فى المقام بين ما اذا كان الشك
المفروض باعثا للشك فى اداء شرط من شرائط العبادة كما اذا لم يدر كون اللباس منسوجا من صوف الماكول وغير الماكول واراد ستر العورة

[illegible] ... منهى

[illegible] ... الخاص

[illegible] ... من الادلة [illegible] ... بنفى الكلام فى [illegible] ... العبادات ... منه

الواجب في الصلاة بشروطها اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب المفروض في الصلاة من غير ستر العورة والفرقات المقتضي للفحص
غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط الماضي بالشك في وجود الشرط فيبقى التكليف بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف ما لو كان
المقتضي هنا غاية الامر احتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان مرجع المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة ومرجع
فالشك فيه ايضا قاض بالشك في وجود المشروط بل كثيرة من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في
الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني ويكفي به فارقا بين المقامين الا ترى انه لو شك في تحقق
الحدث في الصلاة بنى على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة او الاستقبال بنى على عدمهما ايضا وقد يشكل ذلك بالفرق بين ما اذا دار الامر بين وجود
الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في ما يعتبر الشك في كونه هو الامر المانع او غيره فانه لا شك في دفع الاول بالاصل واما الثاني فدفعه
بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المطلوب وان يكون غيره ونسبة الاصل الى الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان
قضية الاصل هنا ايضا هو لا وقد يقال الى ان حصول الاشتغال باداء المامور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبنى على عدمه نعم لو كان هناك
اصل يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعرات الملصقة بالثوب انها من الماكول وغيره فانه يمكن ان يقال ان الصلاة في
الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه
المانعية اما اذا لم يكن ما تقابل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان بعد المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايضا عدم التحريم كما في
الصورة السابقة فيندفع المانعية من جهة نفي التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادة الجملة وغيرها من المطلقات اذا المفروض ثبوت [illegible]
غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره واما ما كان من الثالث عني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يميز احدهما عن
الاخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع اذا استعمال كل جزء من المباح استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفي بعض صور المسئلة يحصل الاشتغال [illegible]
والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للمباح استعمالا للحرام لبعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر
في الماء الكثير اذا كان نجسا ولم يتحقق به الماء لا غصبا وعكس تغير احد الاوصاف فان الظاهر حله وان كان عينه موجودا بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك
ان حرمة المحرم قد تتبع اسمه كالطين فانه يخرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء وغيره انتفى التحريم وكذا الوذار مدار وصف ينتفي
بالامتزاج كالاستخباث في وجه ان كان دائرا مدار حقيقته فان حصل الاستهلاك في الماء على الوجه المذكور قضى بحله لما دل على طهارة الماء
وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي ثبوته في المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف
هذا كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كانت من جهة كونه ملكا للغير فالظاهر المنع في جميع الصور ولو كان قليلا لا غير مقول
في وجه قوي بناء على كون التصرف تابعا للملكية لا ما لية كما هو الظاهر نعم لو حصل تلف بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء
فالظاهر عدم المنع ولو ظهر اثره فيه كماء الورد ونحوه من العطريات والادوية القوية الاثار فوى [illegible] المنع وان استهلك فيه والظاهر عدم صدق
التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة اما لكونه بالنسبة ولو كان المانع نما تالفا فالظاهر حصول الاستهلاك ولو كان [illegible] وكذا علم صدق
التلف بالنسبة فتم واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معا واشتبه احدهما بالاخر فان كان ما
وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصورة فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل على الامور الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل
الضرورة فاضية به في الجملة فان وجود ماء نجس في العالم اذا احتمل ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقضي
بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور واذا لم يعلم نجاسته او حرمته وهو الظاهر الثاني لزوم العسر والحرج وهو منفي في هذه الشريعة
[illegible] روايته وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كما كل الميتة في
المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة وابن ذلك من المقصد في المقام وثانيا
ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا وحرجا في زمان من جميع الازمان بالنسبة
الى جميع الاشخاص الا ترى ان من يزاول الصحارى والمتسعة يتعسر عليه الاجتناب عن جميعه لسبب عليه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف
من يجتازها ولا يحتاج الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد من
من بنا الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهة وعدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يكون
تشريع الحكم فقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع
تشريعه وان لم يكن هنا الحرج في اغلب موارده بل اتفق هنا الحرج في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا ينافي ذلك تشريع اصل
الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة مستشهدا باكل الميتة
كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني ايضا فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايضا مما لا حرج
فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين مما لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج
مطلقا ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظائره في سائر المقامات الثالث قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة
هو الحل حتى يعلم ثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يبعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من

الخصوصيات في

بها يابين نوع اللفظ

الخصوصيات فيمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص المورد لاحتمال كون محرم مخصوص شئ منها في نظر العرف حينئذ بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام
على خصوص المورد بل يعد التحرز منه عن الشبهة المذكورة من ظنون اصحاب السوداء وذلك كالتحرز عن كثير من الطعوم لاحتمال كونه مسموما ونظائر الى الحصر مع
العلم بوجود طعام مسموم في البلد فقد يكون هو ذلك الذي يريد الاقدام على اكله واذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شئ
من الموارد الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالي علما في المقام فمقتضى العمومات المذكورة ثبوت الحل ولا باس بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى
ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة المحصورة كما سيأتي الاشارة اليه ثم نعم يبقى الكلام في المراد بغير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن
حد الحصر بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام
على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة انه ربما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص تاديا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام
بل مع بنائه على حرمة ذلك المصداق وحليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه المتاخرة منه وبين الان الوجه الاخير اخص مطلقا
اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه ومع ذلك يعد من غير المحصور وايضا فاظهر الوجوه
هو الاول ثم لا يبعد ان الثاني بل ولا الثالث في الاغلب ان كان ما وقع فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام
على كل من الافراد التي وقع بينها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شئ منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها
او في اثناء واجب يتوقف على اجتناب منها كاشتباه احد الانائين المشتبهين بالمغصوب والنجس في الوضوء او الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف
عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكاية الاجماع عليه مستفيضة
في خصوص بعض المقامات كمسألة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام عليه في حال الاشتباه
بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك قد ما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليهما مجموعا للعلم بالتعرض
للحرام في ذلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم يجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى جواز الاقدام
الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان
كان الاشتباه بين الثلثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم
التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شئ من الاخرين
ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسألة ويرجع ذلك الى القول بالتخيير منها على حسبه فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام
على مقتضى اختياره فهو يقول بتحريم التصرف في الجميع ايضا وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول
بانه مع القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما اخرجته ومرجع هذا القول الى الاول فان الظاهر منعه من التصرف قبل القرعة فمحصل غاية الامر انه
يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا دخل له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسألة اربعة والمختار
هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين بعدم جواز الاقدام على شئ
منها او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شئ منها او بجواز الاقدام على احدهما دون الاخر ولا سبيل الى شئ من الوجهين الاخيرين
فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس المفروض العلم بحرمة احدهما ونجاسته بناء على الثاني قاض بالترجيح
بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم الاعتداد بالظن في مثل
المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى الحال بالنسبة اليهما كما في صورة البينات
وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقتضي الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض
بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر للعلم بطهارة احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما ويسلب حكم الطاهر عنه فما يجاب به هنا
على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الاخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي اه ان اريد به الحكم بحليته
الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد
اداؤه الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد اداؤه الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما
هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما مطلقا فنمنع بطلانه اذ اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون
الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحليته احدهما بالخصوص
وحرمة الاخر كذلك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول باختيار المبهم وحرمته فان التكليف والاتيان انما يكون
بالمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي رامه المستدل قلت المقصود حرمة احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا
في الاقدام على اي منهما وبعد الاقدام على احدهما يحرم عليه الاخر كما ذكرناه في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شئ من المحذور ويمكن الذب
عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر قاضيا بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا مفسدة فيه كان مقتضى
العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على
الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر المخوف فهذا هو الوجه في تعيين جانب الفعل ترجيح جانب الترك والبناء في ذلك على تحريم الحلال بل الحكم بوجوب ترك

بين الفرد ... رفع ... من الحلال ... فهو منهي عن الاقدام على الكل

عليه لا يجوز له الاقدام

الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة حرمة الامرين في الظاهر نظرا الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل ح فلا مانع ومقتضى الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يتم ذلك في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكر من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل عنه فهو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام ح وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور وح فلا كلام [illegible] من التعليل المذكور مقتضى الاصل اولا بالمنع من الاقدام الى ان يثبت الجواز واتى لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عند تساوي الامرين في نظر العقل لو صح التفاوت بينهما فيتعين عند جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل عليه كما انه لا يحكم بتعيين [illegible] الاحتمالات وابطال ثلثة منها بالوجوه المذكورة يتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مكلف به نعم يجب امتثال [illegible] ولا يتم ذلك الا بالاجتناب عن الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو ممنوع بل هو اول الدعوى وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فمسلم ولا يرتبط بالمقدمة الثانية ليتم المدعى ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع ممنوع اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام فيكون المقصد صادقا [illegible] الاداء ذلك لا يحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال لحصول الامتثال عرفا عند الاتيان بما هو مطلوب في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج في الجملة بان يراد فيه انه يجب العلم باداء مطلوبه تعالى كما يجب الاتيان بمطلوبه فيجب العلم باداء [illegible] والعلم باداءه يتوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها النقض بغير المحصور فان اجتناب الحرام هناك ايضا واجب ولا يتم الا باجتناب الجميع فما يجاب في المقام ويمكن دفعه اولا بانه وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع هناك ايضا الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه ومضا العسر والحرج مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان احتمال اصابة الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد مر تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب عنه فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلقضاء ما دل على تحريم ذلك الشيء بذاته وانه مدار التحريم الواقعي والمفروض حصول العلم بوجوده في المقام وايضا اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور غاية الامر ان يدعى حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كما اذا ثبت تحريم المصداق المفروض تخصيصه القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا منها للعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما في الظاهر ولا كلام بعد ذلك في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع الغض عنه فالعقل حاكم في مثله بعد دوران الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر على البناء في خصوص كل من الامرين على المنع من الاقدام حسبما مر بيانه في الوجه المتقدم الرابع ما روي عنه انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور تلك الروايات في غير صورة الامتزاج وهذه فيها او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجه اذ القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فمما لا شاهد عليه في الرواية لظاهر الحلال فيها يعم غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات في صورة دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض في الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين في المقام والاشتباه في التعيين كما هو المفروض في الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا يتواردان على محل واحد حتى يثبت التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه [illegible] الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة نظرا الى موافقتها للشهرة بين الاصحاب والاحتياط والروايات الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة الخامس ان الظ من تتبع الاخبار الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله فيما اشتبه محل النجس منه وما ورد من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظاهر في حرمتها كما في روايتين وما دل على الصلوة في الثوبين المشتبهين كما في حسنة صفوان وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما ورد في المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما يشترط فيه طهارته من رفع حدث او ازالة خبث واكل وشرب ونحوها وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد توهمه بعض الفضلاء ليكون من قبيل اثبات القواعد

احدها ان الدليل [illegible] والعامي لا يذهب [illegible] عليه ان الاولى [illegible] نقض الدليل المذكور

[illegible]

المفروض في المقام

[illegible]

التجويز ونحوهما من تتبع مواردها بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار فهو مدلول عرفي للمجموع تلك لو ثبت يا وكما ان المستفاد من خبر
واحد بخبر شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لانه راجع الى تخصيص الدليل اللفظي فيدل على جواز الاتكال عليه بل على
تحقيق فلو لم يكن الالفاظ تعين القول بالاباحة مطلقا لان لهما ارتكبه تلك المصاديق وجرى احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي يتوقف
على العلم بهما بالنسبة الى الموضوعات ولذا يجوزوا استعمال ما لم يعلم حرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر في المقام ايضا لان العلم لعدم
بحرمة شيء خاص فالحمل الاولى باولى بالنسبة الى كل منهما وهو قاض بنفي التكليف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات التكليف جرى في غيره
المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم
بها بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر في اثبات التكليف بالنسبة الى شيء منهما فقضية الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على
ثبوته والعلم بحرمة احد الشيئين او الاشياء غير قاض بالعلم بحرمة الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما او نجس ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى الخاص
والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة الى شيء منهما الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة
اليها فانها بالاطلاق تعم الجاهل بالموضوع بل ربما يدعى ظهور بعضها في ذلك دون الحكم حسب ما مرت الاشارة اليه منها قوله ما حجب الله عن العباد علمه فهو موضوع عنهم ومنها قوله رفع عن امتي تسعة
وعد منها ما لا يعلمون وقوله ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام
الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية في الفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا في الصحيح عن
عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا قلت بلى ولكني
معه واتي بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال اولم ترني اكلته احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك
عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ومنها رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول كل
شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك حنان بن سدير
ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر وشب
واشتد عظمه ثم ان رجلا استفحله في غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا
تسأل عنه وروى الشيخ باسنادهما عن بشر بن مسلمة عن ابي الحسن عليه السلام في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه
ضربه فلا تأكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل في الصورة المذكورة مع عدم العلم بحرمته بعينه بل هما صريحتان في
المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه
ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان لا تكفر الخطيئة
خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ودلالتها على المطلوب واضحة لا تخفى الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على
جواز الشراء من السارق والتعامل مع الظالم الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يشتري من السلطان
حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وفي موثقة
اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت لابي عبد الله عليه السلام
اشتري الطعام من يتول ويتولى ثاني فقال اشتر وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يشتري الشيء منه او احد من يكون
عليه في بواره عن ابيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال لا اذا عرفت ذلك قال لا تشتر الا من العمال الخامس ما دل على حلية المال
المختلط بالحرام مع عدم التميز بعد اخراج الخمس فان لم يكن عدد الاشياء قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان عدد
الاشياء قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وجواز استعمال الجميع وتحصيل الضمان
فيما استعمله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال المخرج ايضا بالضمان في الجملة ولا يملك الحلال
بعد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم ان اريد اصل في المقام اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام والنجس واما توقفه
على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى
العلم في الجملة بالتكليف في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من
الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد للموالي ولذا يعد المخالف المقتضي عليه عاصيا لولا ما لا ان يصرح المولى او يقوم دليل على
عدم تكليفه ولا مقتضى لاطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الاحتياط في ذلك ايضا وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسب ما
بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما يتم ما ذكر على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب
وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور غير ظاهر وفرق في ذلك بينه وبين المحصور وقد عرفت مما ذكرناه سابقا فالحاجة الى تكراره وعلى
الثاني ان ما سيصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل بالصرف وغاية ما يسلم اندراج غير المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك
في نظر العرف فيجدها جاهلا مطلقا واما فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال معا غاية الامر دورانه بين الحل والحرمة بين الفردين ويشك

ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصراف ذلك ظاهر اطلاقها اليه وهو كان في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى لسانك ان تمسكنا من صحيحة عبد الله
بن سنان وما بمعناها انها اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة على الفرد الحلال والحرام كان مشكوكه محللا حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود
الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن جزئياتها الا مع العلم بحرمتها وابين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه
احدهما بالآخر ليفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسب ما قررنا كيف ولو
كان المدار بين الفرد مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم ولو مع سهولة الامر في استعلام كما هو
مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات بذلك كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة ظاهرا او بنحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها
بغيرها وكذا الحال في نحوها من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لادراجها في الروايات المذكورة وقد مر توضيح القول فيه مفاد الروايات المذكورة
في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن
سنان حيث سأله عن الجبن ولا مثله المذكورة في روايات متعددة بل صدقه ولا شبهة انه في ثبوت الحكم المذكور مع الاختصاص به وهو خارج
عن محل الكلام كما مرت الاشارة اليه فلذا الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه وقد يحملان على غير
المحصور والوجه الاول اوفق بظاهر الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا اخرج منه الخمس فيفيد اطلاقها بذلك لما دل على توقف
حلية المال الممتزج بالحرام على اخراج الخمس فيحمل اطلاقه على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها على الدعوى لقضاء
يد المسلم بحجية الظاهر الا اذا علم فساده بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا
ربط له بالمحصور كيف ولو كان كذلك لما كان هناك خصوصية للخمس بل كان افراد القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان
تزكية المال المفروض باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل بالاحتياط
المذهبي وغيره ولا مدخلية له في المقام ولا يثبت به الاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر بما قررناه ضعف القول المذكور لا اختصاصه بما ذكر حسب ما
عرفت من الوجوه المذكورة ويظهر وهنها بظهور وهن القول المذكور وحجة القول الثالث اما بالنسبة الى جواز التصرف ما لم يحصل العلم بارتكاب
الحرام فبالوجوه المتقدمة واما بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فبانه كما يحرم ارتكاب المحرم الواقعي كذا يحرم تحصيل اليقين
بارتكاب الحرام وهو حاصل بارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فارتكاب الفرد الاخير مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب
الحرام ومقدمة المحرم محرمة فيكون ارتكاب الفرد الاخير محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما
على وجه احدهما وحرمة الاخر وأورد عليه بانه يمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما بمعناها
من الظاهر عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير العقد في المقام واما اذا كانت علة
مقتضية لحصول المحرم فالظاهر انه لا ريب للشك في تحريمه حسب ما قرر في محله كما هو الحال في المقام والاخرى يمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام
محرما وانما المحرم هو الاتيان بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع
حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف في شيء او اكل او شرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم بعد
التعرض له استعلم حاله فعلم تحريمه من الواقع مع عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هنا حال التعرض نظرا الى جهل التكليف
غاية الامر حصول التحريم حال العلم بما ينكشف به تحريمه لا حين اتى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما
فاذا استعملهما فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة
في المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته مخصوصا قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا يحرم في الظاهر شيء
من الصورتين والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين والعلم بحرمة احدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصية نعم
لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا
الى ما عرفته من وهن الادلة الدالة على الجزء الاول من مقصوده وقد يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل
الذمة بحقوق الناس محظور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة وهو اوهن من سابقه اذ مع عدم جريانه في جميع الفروض يدل وضوح بطلان الفصل
لا دليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق كيف وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها في الذمة او باشتغال
الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع ذلك ليس هنا تحريمات بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال
الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق ليس حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب تفريغه والخروج عنه اما في المقام فلما اقتضى الدليل على حسب ما بيناه
المستدل بجواز التصرف كان اشتغال ذمته بالحق على الوجه السائغ كما في نظائره من المعاملات مثل ما اذا كان التصرف في مال الغير فان المال
لم يتلف مع عوضه لديه فان الاذن الشرعي على حسب ما بدعيه لا يقصر عن اذن المالك فان كان لا يحرم هناك قطعا فمن اين يجيء التحريم في المقام
وهو ظ قوله ره الاجتهاد في اللغة المأخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد يخص الضم فهو بمعنى الوسع والطاقة
في امر من الامور او مأخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو يحتمل المشقة وقد يخص معناه اللغوي بالاول ويجعل الثاني تعريفا تفسيريا
له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحي على كل من الوجهين الآتيين ظاهرة

من جهة

سواء فالمعنى ... حتى يق... باخذ

ما نعلم

وان اختلف فيها

وان اختلفت فيها جهة المنشأ قوله وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه قد ذكروا للاجتهاد حدودا شتى والاولى ان نلخص في المقام ان لفظ
الاصطلاح الخلاف فان لحدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنى الحدث وقد يجعل اسما للحال في نفسها بلزمها سيجيء من اطلاقه على الملكة نفسه
المصدر نسبا للعضد بان استفراغ الفقيه وسعه وفي الوافية انه الاصطلاح المشهور ويرد على الحد المذكور امور احدها ان اخذ الفقيه في الحد يوجب
الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن التقليد عن اسم الفقه فاخذه في حد الاجتهاد قاض
بالدور ثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الاحكام فان القادر على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها
في العرف قبل تحصيل العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها
ح نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور
ان كان تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من ضم قيود اخر لينطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا وجه لاخذ الفقيه في الحد رابعها
ان استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل اقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المعضلة واما سائر المسائل مما لا يكون بتلك
المثابة فلا يلزم فيها ذلك توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمينان بتحصيله انتفاء الادلة الموجودة وذلك قد يحصل
باول نظره في المسئلة كما في كثير من المسائل التي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض المسائل المشكلة
وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد خامسها ان جملة من الادلة الفقهية لا تستفيد الظن
بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البراءة بل وكذا الحال في مدلول
الالفاظ في كثير من الموارد حسبما بيناه عليه في المباحث السالفة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم
ثم ينعكس ايضا سادسها انه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسئلة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع ملاحظة
الادلة وكون استفراغه المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه ظنية غاية الامر ان
يكون معظمها ظنية فاخذ الظن في الحد يقضي بخروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاحكام
قد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم الظنون وظاهر الحد المذكور يقضي بخروجه من الاجتهاد ثامنها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه في تحصيل
الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج في اصول الدين كخصوص مسائل المعاد او البرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف المجبور بالشهرة
ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعيين
الهلال لوجوب الصوم والافطار والقيمة ونحوها مما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يدفع عن الاول بان المراد بالفقيه
من مارس الفقه احترازا من غير الممارس كالمنطقي الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية احكامها والاقتدار على رد الفروع
الى الاصول غير كاف في المقابل هو بمنزلة المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ المذكور
في عنوان المجتهد مضافا الى ما في الحمل المذكور من التعسف والخروج عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام
لا يحصل الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه مدفوع بانه بإزاء الاطلاق اذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله وقد لا
يسع لجميع ذلك ولو اريد به خصوص ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع صح ذلك الا انه لا شاهد في العبارة على التقييد وقد يقال انه مع افتقاره الى
تحصيل تلك المقدمات لا يعد الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع وفيه مع ظهور كونه في محل المنع ان التقييد بالفقيه
ح يكون لغوا وكان تركه اولى لانصراف الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد به في كلام جماعة من الاعلام
منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية والمبادي والآمدي في الاحكام وقد يقال ان الاجتهاد يعم الصحيح الذي يترتب عليه الآثار والفاسد
فينبغي ان يكون التحديد للاعم لا لخصوص الصحيح منه فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد به اذا كان من غير الفقيه
وذلك لا يقضي بخروجه عن اسم الاجتهاد وعلى هذا لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كذا ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة
ولذا تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان تجري بما فيه لظهور انه لا يعد
كل استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر بل من القادر عليه اذا اتى به على وجه فقط
الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان على التقييد به في كلام الجماعة مبني على احد الوجهين
المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام اخر كالعلامة في التهذيب والشيخ البهائي في الزبدة والعضدي في شرح مختصر المنتهى ولم ينبهوا بذلك على اختلافهم في المقام
وعدهم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية الباعثة على الاقتدار من رد الفروع الى الاصول من شرائطه لا ينافي ذلك لوضوح انه بعد
تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطا في تحقق الاجتهاد لا جزء مقوما له فيوافق ذلك ما ذكر من شرائط
الاجتهاد اذ ظاهر ما ذكروه كون ذلك من شرائط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من شرائط جواز الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور
نعم ما ذكره دلالة على خلاف ما حاوله اولى مما والاظهر في الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة الا بتحقق الاجتهاد لا يقضي بتوقف تصوره
على تصوره والدور المذكور انما يلزم مبنيا على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير مفتقر الى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة
الى من يأخذ الاحكام من الامام من غير واسطة الا انه قد يتوقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض نظرا الى خفاء الطرق مع وقوع

[illegible] على تحصيل الاحكام الشرعية وقد يورد على الحد المذكور بوجوه اخر بان يقال ان اخذ الفقيه في حد الاجتهاد يعطي توقف حصول الاجتهاد على
تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور فيجب تحقق الاجتهاد في الخارج
لانه بصورته ليندفع بما ذكر وبعد تسليم توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الاخر على نحو يوجب الدور وغاية الامر استحالة انفكاك احدهما عن
الاخر لحصول التلازم بينهما فالدور هنا معي [illegible] الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا كان المستفرغ
عالما بقدر يعتد به من الاحكام فانه يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل حصول الفعلية القريبة منه فهو كغيره ممن يستنبط
الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه [illegible] والفقه والاجتهاد فيان واحد وان تقدم منه حصول الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجيته
لمنه على حصول الفعلية المذكورة كما ينبئ عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له
فلا اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية فح يشكل الحال في الحد المذكور وينبغي ان يراد بالفعلية من له
ملكة الفقه ولم يكن عالما بشيء منه فعلا [illegible] عن بعد والاولى على هذا ترك لفظ الفقيه في الحد وعن الثالث ان المقصود استفراغ الوسع
في تحصيل الحكم على الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأنه والقول بانه لا حاجة الى اعتبار
قيد الفقيه في الحد مدفوع بانه انما احتاج ذلك قيد لاخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو
ايضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي الا انه لا يعد اجتهادا في الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط او التشهي فيما
وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع هو صرف النظر في التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمئنان بتحصيل ما هو مقتضى
الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه
الوصول اليه وذلك قد يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادنى نظر في المسألة وقد يتوقف على فحص جليل وتجسس
وافي في الادلة وتأمل تام في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كل
واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه [illegible] لا يوافقه ظاهر التفسير المذكور فان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على
وجه ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التي يحتاج الى استنباطها لا حصول كل مسألة وح فيكتفي في كل منها بما يحصل
به الاطمئنان حسبما ذكر [illegible] لا يوافق الحد حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام وعن الخامس ان المطلوب عند المجتهد في المسائل
الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام
الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه في الحد المذكور لكونه في تحصيل الظن وان لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله وثمرة
الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل الظن الى ادلة الفقاهة من الحكم بالبراءة
والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس
وانت خبير بان ذلك مما يجدي في دفع هذا الايراد واما دفع الرابع فيبتني على اعتبار الترتيب المذكور بان يكون الواجب على المجتهد اولا في المقام تحصيل
الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو في محل المنع بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل
ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة على بعض عند التعارض بينها لا يقضي بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك
الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد يعلم من اول الامر عدم قيام شيء منها في بعض المسائل فلا يمكن استفراغ الوسع في تحصيلها
اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع ايضا كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الوسع
في تحصيل الظن في كل مسألة وقد يورد في الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة ايضا انما يفيد الظن في الغالب لا بملاحظة الواقع بل بالنظر الى الحكم
الذي يقتضيه الادلة الموجودة فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة انما هو الحكم الظاهري المستفاد من الادلة الفقاهية انما يثبت عند المستنبط
على سبيل الظن نظرا الى احتمال حصول المعارض واحتمال حصول سهو منه في كيفية الاستنباط ونحو ذلك وعن السابع بالتزام خروج استنباط المسائل
القطعية عن الاجتهاد واندراج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية او مسائل الفقه كما سبقت الاشارة اليه على ان منهم من لم يستند فيه سبيل
القطع والادلة القطعية فانه علم اثباتها تلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع مخالفته لها وقسم [illegible]
انسد فيه سبيل العلم فيؤخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم لو عدل عنه ورجعوا فيه الى الحاكم [illegible] نعم لو اتفق
حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان ادى النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهادا فقد
يشكل الحال في الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه بان [illegible] ان استفراغ الوسع في تلك المسألة انما كان لتحصيل الظن فانه المتوقع فيها وان
اتفق له حصول القطع فيندرج في الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا فكما يندرج فيه ما اذا استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك
كذا يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم ويستفاد من غير واحد منهم استشكال الامر في المقام [illegible] الا انه لا شاهد في اللفظ على اعتباره فلا
ايراد عليه من جهته فظهر بما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية بنفسها
وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغي لخروجه عن ظاهر الاصطلاح حسبما ينادي به ملاحظة كلماتهم
في المقام وتعليقه [illegible] الا انهم حيث يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية والظاهر ان الشبهة في المقام انما

[illegible]

[illegible] الى الترجيح [illegible] المذكور [illegible]

نشأ من ملاحظة

نشأ من ملاحظة ما ذكروه في حد الفقه ولما زعم اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للضروريات حيث رأى حكمهم بشمول الفقه لها وقد وقع عكس ذلك
فيما اختاره حيث خص الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات عنه لما رأى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرت الاشارة اليه اول الكتاب وقد
عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد اعم مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظاهر من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى
بيانهم في المقامين وعن الثاني ان المراد من الحكم الشرعي هو الفرعي كما هو المنساق منه حسبما هو المعروف بل ربما يؤذن باختصاصه بحسب
الاصطلاح ثم ويجوز ذلك بحيث يقع التنازع اذ المنساق من الحكم الشرعي الفرعي العملي من غير ملاحظة لخصوص الموضوعات واما التمييز بينها وبين الاحكام
الخاصة بها حسبما ينكشف في القضاء فمما لا ينصرف اليه الاطلاق ثانيها ان يؤخذ اسما لمصدر وقد عرفه شيخنا البهائي بانه ملكة يقتدر
بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فباخذ الملكة في الحد يخرج استنباط بعض الاحكام تعسفا من غير حصول ملكة الفقاهة
للادلة من غيره من غير ان يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج
الى ... اما المعارض من الادلة او لعدم استحضار الدليل او الاحتياج الى المراجعة الى الكتب ونحو ذلك كذا ذكره الشارح الجواد وانت خبير بان قوله
... يكون قيد الاقتدار او الاستنباط فعلى الاول يكون القصد تعميم الاقتدار للصورتين وشموله لما اذا كان الاستنباط
حاصلا بالفعل لا يخ عن خفاء اذ لا قدرة بعد حصول الفعلية وقد يدرج اذن في القوة القريبة ان تلك الحالة الحاصلة من شأنها ان يقتدر بها
على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر ان لا يصدق الاقتدار بعد حصول الفعلية فتلك الثانية
حاصلة وعلى الثاني يكون القصد ... ثم لتبيين المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة التي يتسلط
بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل او لا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل العلم
او الظن وهو بناء في ما مضى عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها ويرد عليه ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة
الى الحالة الاولى واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلو لم يؤخذ فيه خصوص الظن وقد يشكل
بان اتحاد المبدأ للامرين لا يقتضي جواز الاطلاق في الحد نظرا الى اختلاف الحيثية ...
وكان الظاهر ان الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور ولم يذكر فيه الظن اذ المقصود مطلق الاقتدار على استنباط المسائل ... دون العلم
عليه سواء كان استنباط ذلك بطريق القطع او الظن بخلاف ما اطلق على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد بالنسبة
الى المسائل المقطوع بها وان لم يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوي الفقاهة وان اختلفا في الاعتبار
وقد يقال ان اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور اعم صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية
وهو متجه ان اعتبرنا في صدق الفقاهة حصول الفعلية فقد يعتبر كما هو الاظهر حسبما مر واما ان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط
الاحكام عن الادلة فلا يتجه ذلك وقد يقرر بناء على الاول باعتبار الفعلية كل في صدق الاجتهاد ايضا نظرا الى ما ... لفظ المجتهد للفقيه بحسب اصطلاحهم
من غير ... صدق الفقيه لا بد ان يعتبر في صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايضا ثم ان ظاهر الحد المذكور تعميم الاجتهاد المطلق
وهو بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان الظاهر بناء على القول المذكور عدم كون
... استنباط من المسائل ولا الملكة التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسألة بان الاجتهاد
هل يقبل التجزي ام لا والقول بانه راجع الى الاجتهاد وان لم يعول به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاقات ... استنباط حكم المسألة
عما عدا النص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام دفع لبعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد يحمل عليه ما في ...
تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكان المراد بما ورد من ذم الاجتهاد
وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام وما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتابا في الرد على الاجتهاد حيث ان المناط في استنباط
الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور قوله وقد اختلف الناس
في قبوله للتجزي فاعلم ان كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مطلقا بان يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية
كل ويعني باطلاق حصول الفعلية ان يكون مستفرغا الوسع في المسائل المعروفة المدونة بعد العلم بها عارفا بمسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره
من المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيين واما ان يكون القوة تامة كاملة على الوجه المذكور والفعلية
ناقصة جزئية واما العكس فغير متصور غالبا ويمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من استاد ونحوه من غير ان يقتدر
على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان الثاني تجز كذلك واما الثالث فالذي يقطع به غير واحد
انه من الاجتهاد المطلق نظرا الى ان تجزي الاجتهاد والاطلاق انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا
يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو الاحاطة
بالنسبة الى كل ما يمكن تصويره من المسائل واما اذا اريد به المسائل المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا ومن البين انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالما
بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك ايضا فيما اذا كان عالما بما يقتدر به من تلك الاحكام بحسب ما مر الاشارة
اليه ومع الغض عن ذلك فقد بينا انتفاء امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظرا الى امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج

البهائي ره

من الحكم الثابت من الشرع م

كما لا يخفى ... الخلاف ثالث وهو ان يراد به

الفاعلة وان لم يثبتوها بخصوصها لما ذكرنا من عدّ مباني المسائل والفروع المحررة انما يفيد امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على
سبيل التفصيل وتعنونوا مستقل بملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي على سبيل الاجمال في الملاحظة فتامل وسيجيء تتمة الكلام في
ذلك ثم ومن الغريبات ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نص في اول المسئلة بخلاف ذلك حيث قال لا شك في جواز الاخذ
من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها
عن الطرق الصحيحة بالمتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصا وهذا كما ترى كالصريح في تقرير النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة والملكة وقد
يقال بعيدا انها يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخرى احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع
في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل كذلك مع عدم استفراغ الوسع
في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط
وانما حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف او بتفهيم الغير واعانته في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء
الادلة ووجوه دلالتها على حكم المسئلة ففيه ثبات الفعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة فيحصل مما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة لا اشكال
في الوجه الاول منها وهو ما لو كانت الملكة تامة مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور والظاهر الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعد معها عالما
بالاحكام الشرعية وذلك بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل
المدونة على سبيل الاستفراغ الحقيقي واما من دون ذلك فهي كونه مكلفا بعد بالرجوع الى الادلة الشرعية والى تقليد غيره تامل واشكال الا ان
ادراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير ظاهر والقدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظاهر شموله للوجوه الاخر
ايضا كما سيجيء الاشارة اليه ثم ان الخلاف في مسئلة التجزي يمكن ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان
يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها ان قرر النزاع في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون
بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقرر الخلاف في الحجية بعد تسليم اصل التجزي وقد يقال في المقام بعدم تعقل الخلاف
في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض ومن البين ان ملكة استنباط الجميع
لا يحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة يحصل بادنى ممارسة بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل
الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبيان المذكور كيف ولولا ذلك لما امكن تحصيل الظن بشيء من المسائل
لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظاهر وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه غاية الامر ان
يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة وقوع الخلاف في كلا المقامين
فقد نص بعضهم بان الظاهر ان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها
في معظم المقدمات والاحتجاج عليها انما يكون ببيان واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفرع على الاصل
يصح له ذلك في الجميع والا لم يصح له في شيء منها والحاصل ان القوة اذا اعتبر على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد لا يختلف باختلافها
بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل
له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وعدم حصوله الاجتهاد قبل تحصيل
الجميع اذ لا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة الموجودة ولو ظنا ولا يحصل ذلك حسب ما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذا وان كان الاظهر في غاية الوهن
والركاكة الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الفعلية وعدم امكان
انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض اخر فالظاهر وقوع الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف في المقام الاول في غاية الضعف
والسخافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على حد يساوي استنباط المجتهد المطلق
امر جائز بل واقع والمنازع فيه مكابر لا يلتفت الى نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكر وتحقيق الخلاف ان يقرر في المقام الثاني والظاهر انه الملحوظ الحاصل
في البحث عن التجزي ولذا عنونوا المسئلة بقبول الاجتهاد للتجزي وعدمه والظاهر في ارادة المقام الاول الا ان الظاهر ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار
الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية
بحيث يترتب عليه اثره في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول الفقهية مع عجزه عن تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل
الظن بالاحكام عن ظواهر الادلة فيما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم عده من الاجتهاد قطعا ولذا اعتبر في حده
ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما مر الكلام فيه فاستظهار التوقف في المقام الاول من الشهيد في الالفية وشيخه فخر الاسلام
والسيد العميدي لبعيد حمله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الذي بيناه فظهر بما قررناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد
التجزي وعدمه الى الحكم بحجية ظن المتجزي وعدمها امر واحد ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني
ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ملكة استنباط جميع المسائل
فان كان لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس تحقق

على الوجه الذي ذكره المجتهد المطلق وهو المتيقن

لبعضه

اجتهاد فلا

الاجتهاد فلا يظهر وجهه اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسألة بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على جميع استنباط غيرها والقول بان القائل بالتجزي لا يسمي الا اقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه كلام بحث لفظ لا فائدة فيه مع ان المعظم قائلون بجواز التجزي فهم قائلون بصدق الاجتهاد والمعاني الاصطلاحية انما تثبت بقول الاكثر وان نهو مفقود بالمطلق بعد حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ افتضا حصول الظن لم يدل ذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام اذ ذلك انما يلاحظ بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول الظن وتحقق الاجتهاد في المسألة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة فهو مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضى ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يعتد به في الشريعة فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي فيلزم القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته دخوله في الاجتهاد فالنزاع اخر ليس مبنيا على البحث اللفظي وليس لقائل المنع من التجزي فانه لا بعد امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من كلام بعض ان صح وجود القائل به فهو لشذوذه منهم لا يجري اسنادا الى الا فاضل فلا تغفل هذا وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزي بحسب كل من القوة والفعلية ولنفرض المسألة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان في المسألة قولان معروفان احدهما القول بالتجزي وعزى الى الاكثر الاصوليين في الوافيات الاكثر على انه يقبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة من كتبه الاصولية والفقيه الشهيد وشيخنا البهائي ووالده وجماعة من المتاخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه على نقل بعضهم ولا اقل من الشهرة العظيمة لكن لا بعد معها في شذوذ المخالف واختاره جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من الآمدي وثانيهما المنع منه وحكى القول به عن قوم وعزاه بعضهم الى اكثر العامة واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين من الخاصة حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المصنف وبالجملة فيه بناء الكلام فيه ان قضية حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسب ما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان به قادرا على استنباط غيره من الاحكام او لا فان الذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن مقام العلم للقادر على تحصيله فالعاجز الصرف الغير المتمكن من تحصيل الظن واستنباط الاحكام عن الادلة خارج عن موضوع المسألة بخلاف المتجزي وبالجملة ان الغير بحال الظن حسب ما يقتضيه الدليل المذكور وعلى ما مر من تفصيل القول فيه يحكم بقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزيا وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر يدور عليه بانه لو تم ذلك لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والتمكن عن البحث عن معارضاتها ووجود الاهلية في العوام القادرين على تحصيل الظن بمجرد الرجوع الى بعض الروايات او بملاحظة ترجيحها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة للمجتهد لبعد اسباب الشبهة الى اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقلية فما دل على عدم حجية الظن المفروض يدل على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور وبه يظهر ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه فما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان ان قضية العقل بعد انسداد باب العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم انه هو الاقرب اليه لا ريب ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار على استنباط جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى وجوه دلالاتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكن الا من ادراك بعض الدلائل فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة والفحص عن معارضها وكيفية دلالتها كما هو شأن المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك المسألة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو شأن المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من حيث المدارك مع اختلاف المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدارك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوة حتى يكون مدركا للملكة الاقوى لكون الظن الحاصل معها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكرت لما اكتفي بالظن الحاصل من المجتهد المطلق مطلقا بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوة والملكة مع ان احدا لم يقل بوجوبه للمتمكن لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق مطلقا كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام الاجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزائد فهو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى تحصيل ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور اصلا اذ غاية الامر وجوب تحصيل الاقوى فيما هو بعد قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا اذ غاية المحصل من الدليل المذكور هو حجية الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب غايته على المكلف اذن تحصيل الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا في حكم العقل عن عهدة التكليف الثاني

اعتبر في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسألة [illegible]

احدهما

القوة

باليقين لعدم القطع بتحصيل المرتبة من دونه فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون كان ذلك هو الاجتهاد الواجب بتحصيل
الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية نقضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض
المكلفين فيرجع الباقون الى ظن من اخذ بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى احاد الناس
ومع انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع والضرورة على
جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي واما المتجزي فلا دلالة في الاجماع والضرورة على جواز اخذه بالتقليد ولا دليل قاطع
سواء على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد ومجرد دوران الامر في شانه بين الوجهين لا يقضي بتجويز الامرين له بالنسبة اليه والتخيير بين المسلكين
بل الذي يقتضيه العقل عند دوران امره بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بناءه
على التقليد اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى ما دونه من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة
وحصل له الظن بخلاف فتوى الغير واما لو كان ذلك قبل اجتهاده فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيتعين كان القا
قلت بعد ما تقرر ما اشرنا اليه من ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك
هو الواجب على سبيل الكفاية فدوران الامر في المكلف بين ان يكون مجتهدا او مقلدا عالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد عليه لدلالة
على وجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انتهائه الى العلم فلا يندرج في العالم اذ مجرد الظن الغير المنتهي الى اليقين لا يعد
علما فيندرج فيما يقابله اعني الجاهل وقضية الرجوع الى العالم فليس له الا الاخذ بالظن المذكور لاثبات وجوب التقليد عليه ابتداء
اذ عند دوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ
بالظن نظرا الى ما ذكر وانما المراد المحوط في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم او من قام الدليل القاطع
على قيام ظنه مقام العلم قضاء وحق المحصل ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم معلوم وانما الكلام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة
الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه اذ قد عرفت ان قضية العقل هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن
المطلق من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره بحيث لا يكون الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا محالة يندرج في الجاهل وما
ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط
اذ بعد جواز الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه واما اذا دار امره بين الامرين وجهل الحال في شانه
فذلك الى العلم الاجمالي في حقه شيئا الا ترى انه لو كان سبيل العلم بالاحكام مفتوحا كان امر المكلف دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم
فلا يصح ان يقال ان شان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ بظنه دون ان يقلد لما لم يكن الظن اقرب الى العلم بالنظر الى
التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم او التعلم ومنه يظهر الحال في المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة
من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شان كل من المكلفين اما تحصيل تلك المرتبة او الرجوع الى من يكون مستنبطا
للحكم على الوجه المذكور فمع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايضا لو تعين على كل من المكلفين تحصيل العلم بالاحكام
مع القدرة عليه وكيف كان انسد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما انا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان
القدر اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفي بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب
العلم الا بالرجوع الى الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وان لم يتمكن الكل من الاخذ
بذلك الاقوى فان تمكن من يقوم به الكفاية كان في ذلك كان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجبات الكفائية تتعلق بكل واحد
من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من
يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فانما يتمكن من تحصيله من يقوم
بالكفاية الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل دون كل واحد من الاحاد ثانيهما انه
انما يتم ما ذكر من الدليل لو لم يتم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية الظن الحاصل لغيره فان
قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه فالباقي يندرج تحت ما دل على
المنع من الاخذ بالظن ثم ان لم يثبت هناك ترجيح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا ترجيح بينهما من حيث المدرك على دعوى القائل بانسداد باب العلم
لزم الحكم بحجية الكل من الجهة المذكورة لانتفاء المرجح ايضا وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام وما قد
من منع انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار او الطريقة
الوسطى حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلاثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا
قاطعا في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة
لحصول العلم الاجمالي بالرجوع الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن وبه الانسداد الا ان يدفع بان قيام الاجماع على حجية ظن
المطلق مما لا مجال للترديد فيه وجعل دوران الامر بين احد الطرق الثلاثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف

الحاصل بين

(margin notes:)
الى العالم
ثم ما يحقق اندراجه في الجاهل وعدم قربية الظن
كيف ولم يثبت الى الان ان ينتقل الامر بالظن وكذا الواجب المتعلق بالمتجزي الى الظن الاقوى على المذكور وان ينتقل الحال في الكفائي

الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حيث لا يبقى احد من اجلائه لك الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع الى
علمائنا المجتهدين لشبهات واهية عرضت لهم وليسوا ممن يعتد بشأنهم في مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا لاجماعهم فان قلت ان ما ذكر
لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شأن
نفسه وشأن من يقلده من العوام غير مفيد في شأنه فلابد له اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية
الظن فيقتصر فيما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع بانه كما يقضي الاصل الاولي بعدم حجية الظن في شأنه فقد قضى بعدم جواز رجوعه الى التقليد
والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني بل نقول انه لابد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل
العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد ايضا لو دار امره بين تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن لربما امكن القول بتعادلهما واما لو دار بين
الاخذ بالظن وتقليد الظان فلا ريب في تقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة للاصل الا من جهة الاتكال على الظن
نظرا الى اتكاله على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير [illegible] قلت لما انقسم
الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط لها عن ادلتها ومتعلم اخذ بقوله [illegible] الناس في حكم
ثم اذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة [illegible] لكان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره
يقضي ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون
بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور [illegible] واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية
القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك فنقول انه لما قام الاجماع على قيام الظن الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة [illegible] وجواز الاستناد الى غيره فينطبق
استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم دون غيره [illegible] قضى ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن
في الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه ويكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم ما هو
تحصيل الظن المفروض بتحصيله الملكة المفروضة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب سعيه ويكون وظيفة المتعلم هو الرجوع اليه هذا كله
نظرا الى حكم العقل بعد انسداد [illegible] الدليل المذكور اذا تقرر ذلك تفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون ظنه
الحاصل عن ملاحظة الادلة فليس المقصود من جعل الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجح حال انسداد باب العلم هو الظن
المذكور وانه القائم مقام العلم من غيره [illegible] المتجزي وغيره بعد قيام الاجماع في خصوص المتجزي على جواز رجوعه الى العالم المفروض
لا ينافي ما قررناه اذ يتفرع على ما ذكر ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يقم اجماع على جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول غيره
فان ذلك لو كان حكم العقل يكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة ادراك ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم
دون غيره ثم ما ذكر من غير اشكال واما اذا كان حكمه من جهة قيام دليل قطعي على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به
من جهة قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في رجوعه الى العالم
الاخذ باليقين لدوران تكليفه في بادي الرأي بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع الى الغير قلت لما كان
الظن القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظن المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة ولذا ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره انه يكون
الظن المعتد به في نظر الشريعة هو ذلك دون غيره فاذا لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لوهن الحكم بعد قيامه مقامه [illegible]
التكليف منزلة عدمه كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض
تمام قررناه هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا يقال انه كما قضى الاصل على عدم حجية الظن بعد حجية ظنه واندراجه في عنوان الجاهل كذا
يقضي الاصل بعد جواز التقليد واندراجه في العالم الا انا نقول انه من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شأن العالم واما الجاهل فليس وظيفته الا التقليد
اجماعا فاذا شك في اندراج المتجزي تحت العالم والجاهل كان مشكوكا لاندراجه تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد اليه في القاء على انه
لو سلم شموله لما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا يعارض دليل
ما دل على اندراجه في الجاهل ويجب عليه التقليد وحينئذ لك عن الجهالة الملحوظة فيما يستفاد من الادلة مضافا الى ما قد يقرر من انه مع عدم قيام الدليل على
حجيته وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل
على المنع من العمل بالظن ولا يعارضه ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا وتمام قررناه يظهر
انه فاع الوجوه المقررة في الايراد على انه لما انسد باب العلم والعلم ببقاء التكاليف فانما يقضي بجواز العمل بما ظن انه مكلف به في ظاهر الشريعة لا ما ظن
انه كان بحسب الواقع كما هو ملحوظ المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف فانما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم
المكلف حسبما قررناه في معرفة اداء ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بما نفس الواقع او لا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه لعدم العلم
بالنسبة الى الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالمدار اعتبره في الحكم بالبراءة والا متى ما هو مناط معه يقوم الذمة في حكم الشرع وهو
غيرها من العلم باداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل الاول مع تعين المكلف لمراعات الثاني بخلاف العكس ولذا لو لم يقرر للمكلف طريقا الى الواقع
او قرر ولم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا تعين مراعاة ذلك لعدم العلم بالحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل جاز

مراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر وح نقول اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل
العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف يتعين تحصيل الظن بما هو مكلف به في نظر الشرع ويتعين مراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف ايضا
الظن بذلك في مقام العلم به في حكم العقل حسبما مرت الاشارة اليه ولا يصح الاكتفاء بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاول
وذلك لحصول مطلق من مراعات ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم باحدهما غير العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد يحصل
الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مسقطا في حكم الشرع او ظن خلافه
والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه
الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجية ظنه وجواز الاعتماد عليه في حكم الشرع نعم لو قام دليل ظني على حجية ظنه والاكتفاء به في الشرع من بيان
ما يتم به الاحتجاج المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه وهو
ايضا خروج من العمل بالعلم اذ المقصود منه تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك ويتوهم بل الكلام خلافه فرض نفي ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه هو عند
اهل الشرع من عدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر
عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط عليه اذا امكن من تحصيله هو الموافق لظاهر القواعد بل لا يبعد البناء عليه فلا يصح الحكم بانتقاله
الى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح فيمكن اتمام
الدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى بعدم القول بالفصل قلت ثبوت الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم القائل
به ومجرد ذلك لا يفيد اجماعا سيما في المقام غاية الامر هو جواز الاعتماد على ظنه في بعض الفروض لندرته مما لا يمكن فيه مراعاة الحائطة نعم
ويجري مثل ذلك في الفرض المذكور وارد ذلك من المدعى ثالثا اطلاق ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في
شان غير القادر على الاستنباط من المكلف المفروض وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت ذلك المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن
على خلاف الاصل وانما خرج عنه ظن المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب بان رجوعه
الى الظن مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من
التقليد فلا يكون مندرجا تحت [illegible] الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ورد ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل
بغير العلم واما [illegible] التقليد [illegible] غير معلوم عنده اذ لا دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الاخر من دون علم بالتعيين فهو
ح بالنسبة [illegible] بالحلال كالزوجة [illegible] اشتبهت فيجب الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخير وان [illegible] لزوم الرجوع الى الاخذ
كما هو المدعى [illegible] دعوى بان مفهوم [illegible] عموما فاخصيته بالمنع عن العمل بالظن وادلة اخصيته بالمنع من خصوص الظن الحاصل من التقليد
فتلك [illegible] مخصوصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاه
ح تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من غير التقليد للادلة الدالة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها نعم يمكن الايراد عليه
بان الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون
عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع اخر من الاخذ بغير العلم فدل الدليل على المنع
فمع عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او يتجه في البناء ويمكن دفعه
بان الترجيح في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن اذ بعد كون السبيل الى الواقع او الى ما هو العلم بكون الاقرب اليه هو الظن فبعد دوران الامر بين الرجوع
الى الاقرب اليه او الابعد من غير قيام دليل على التعيين يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انه انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بالعلم بالواقع واما اذا قلنا
بوجوب الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع اولا كما هو الاظهر حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه
مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزم البناء عليه ومع الشك في كونه مكلفا بالاخذ بالظن او التقليد لا يتجه الحكم بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما
بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع عدم المناص عن الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير [illegible] اقتضاء
احد الوجهين ظنا بالواقع كما لا يقتضي حصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا
بالاجتهاد صح الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيده وتارة بان التقليد ايضا اتكال على الظن وان لم يوجب حصول الظن بالنقل ونظر الى الحكم بحجيته
الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه وما دل على عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد اليه مط سواء كان المستند اليه هو
الظانات او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتداد بالظن فيتم التقرير المذكور ومع الغض عنه فالحاصل
في تقليد المجتهد فهناك المنع نظرا الى الاتكال فيه الى الظن والى الغير فيه استناد الى التقليد الى الظن بخلاف العمل بالظن نعم لو كان من يقلده عالما
بالحكم كان المانع هناك محرم التقليد فربما يكافوه ذلك بحرمة الرجوع الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بانه لا
كلام في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هناك امران تخالفان للاصل بحياة
اخرى ان ظن المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فلا يبقى في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير وعامة [illegible] وفيه ان ما دل على حجية ظن
المجتهد انما [illegible] حجيته بالنسبة الى نفسه ومن يقلده [illegible] دون المتجزي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مط فما يدل على عدم جواز الاتكال على

الظن بدليل

الى الحجة وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء ويتناول ما لو كان قادرا
قادرا على استنباط جميع الاحكام او لا وقد يناقش فيه بان امره بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة يشعر على كون المرجوع اليهم عالمين وقادرين على استنباط
الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الاستنباط ولا يكون ذلك في شان المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر حينئذ قدرة الكل على استنباط [illegible]
الكل ولا يلزم من ذلك قدرة كل من الآحاد على الكل لئلا ينطبق على المدعى فتامل ومنها مكاتبة احمد بن حاتم بن ماهويه واخيه الى ابي الحسن الثالث المروية
في كشي حيث سالاه عمن ياخذان معالم دينهما فكتب اليهما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير
الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فان ظاهر اطلاقها يعم المتجزي في الجملة
بناء على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان عجز عن الباقي وفيه تامل ويمكن الايراد على الاستناد
الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظن بجريان الحكم في المتجزي ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث
هو ولا يصح اعتماد المتجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار مطلقا تم الاستدلال الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كليا كيف
ولو سلم ذلك لكان نفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمها الى ذلك حجة القول بالمنع من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل
بالظن لما ثبت بالعقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية
ظن المتجزي كما قام على حجية ظن المجتهد المطلق وفيه ان الاصل كما قضى بالمنع من العمل بالظن كذا اقتضى بالمنع من التقليد بل هو اولى بالترجيح لكونه ابعد
عن الواقع على سبيل الرجحان بحال التقليد اذ لا بد ومع ذلك سيما فيما اذا اقتضى الظن الحاصل للمتجزي خلافه ويمكن دفعه بما مرت الاشارة
اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى غيره انما قضى بعدم حجية ظنه في شانه كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج في عنوان الجاهل فلا بد
فيما دل على المنع من التقليد القول بقضاء ما دل على المنع من التقليد ايضا بانه راجع في العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين وقد يدفع بان ما دل على المنع
من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن لكن بعد دلالة الاطلاق الاول على عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لانه الصحيح بذلك في
عنوان الجاهل حسبما ذكرنا لا يقال انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكونه مكلفا في الشرع
باحد الوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح بين الامرين او التخيير فلا يصح الحكم بتحكيم الاول نظرا الى ما ذكر لانا نقول ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على رجوع
عن ذلك الى التقليد واما اذا افاد ما دل على عدم جواز عمله بالظن على اندراجه في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من
الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاخير لملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوضوح تقديم الخاص على العام فلا بد الحكم بوجوب التقليد عليه
الا انه لا ينطق ذلك الا بتحكيم الاطلاق الاول على الاخير وبالجملة بعد دلالة الاطلاقين على ما ذكرنا يكون قضية ما دل على وجوب رجوع الجاهل
الى العالم ولزوم التقليد فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين ليرجع الى التخيير او غيره فان قيل ان ذلك مقلوب على المستدل لدلالة الاجماع
على حجية الظن على من ليس شانه التقليد فاذا دل الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتجزي اخذ بانه بمقتضى الاجماع من رجوع
رجوعه الى الظن لكونه حجة في شان غير المقلد والحاصل كما قضى ما دل على المنع من العمل بالظن بانه راجع في الجاهل فيدل ما دل على وجوب التقليد
في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا قضية ما دل على حجية الظن في شان غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن قلت لولا اقتضاء الاطلاق الاول
بنفسه على انه راجع في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كان انه راجع في المجتهد صح ما ذكر نظرا الى قضاء الاطلاق الاول بعد انه غير المجتهد فيلزم انه راجع
في المقلد للاجماع على لزوم التقليد في شان غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني بمنعه من التقليد فيرجع الى الظن لقيام الاجماع عليه على حجية الظن
بالنسبة الى غير المقلد اعني المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الاخر من غير قيام دليل عليه واما بعد ملاحظة انه راجع في الجاهل بنفس
ملاحظة الاطلاق الاول وعدم دلالة الثاني على انه راجع في العالم يكون قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظن بل
التقليد فلا ريب في لزوم ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتامل ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة
بالظن عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانما تنتهي بذلك الى اليقين وحيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة
ادلته لم يصح له الاعتداد بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع اندراجه في الجاهل يتعين عليه الرجوع
الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل من الادلة على وجوب رجوع الجاهل الى المجتهد فينتظم قياس بهذه الصورة المتجزي جاهل بكل المسائل المتعلقة
به في الشريعة وكل جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فللادلة الدالة عليه المقررة في محله وقد يناقش فيه بعد
ظهور شمول ما دل على وجوب التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظرا الى شياع الخلاف بل ذهاب الاكثر الى خلافه واما غيره من الادلة
الدالة عليه لو قلنا بشمولها لذلك فهي بين ظواهر لا تفيد القطع وقد يدفع بان وقوع الخلاف في المقام انما هو من جهة البناء على حجية ظنه واما
مع البناء على عدم الاعتداد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي كان مكلفا بالتقليد فيجب
عليه الجري على التقليد الى ان يثبت خلافه ببلوغه الى درجة المطلق ان حصل له ذلك والقول بعدم جريانه فيمن بلغ درجة التجزي اولا بان قبله
فلا يتم به المدعى مدفوع بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز الاحتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بين اجرائه
الاستصحاب في المقام وغيره من المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى
ولا حاجة الى الاستناد على الاستصحاب على انه معارض بانه اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان قضية الاستصحاب بقاؤه على العمل بظنه

(هامش: اذا اقتضى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل منهما صح)

(هامش: من حيث انه ظن وانما يصح الاعتماد)

لا يعبأ [illegible] مقوم

دابيها فانه معقولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن المراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام بحيث
يعد مع علمه بها عارفا بالاحكام وقد يناقش فيه بان الظاهر كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدم من المعرفة المضافة الظاهرة في الجنسية وللجمع
بينه وبين رواية ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء او الرجوع اليه في الخاصمات [illegible]
من الرجوع اليه في القيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى [illegible]
ذلك فلا ينفي الرواية الا دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او البعض اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الا ان يقال انه اذا اعتبر الا لذلك في
للقضا في صورة تحصيله العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيله الظن بالاولى ولو سلم حمله على الاعم من الظن فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار
ظن المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة فيها على اعتباره ولا عدمه خامسها ان القول بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد قرر ذلك
بوجوه منها ما قرره الفاضل الجواد من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسألة التجزي وصحة اجتهاده في مسألة
التجزي موقوفة على صحة اجتهاد المتجزي مط لكونها من جزئيات تلك المسألة حيث انها مسألة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص
المتوقف في الاول لكنه اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور وقد يرد عليه بمنع كون صحة
اجتهاده في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسألة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف من الطرفين ممنوع اذ
صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد قلت ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في مسائل الفروع على صحة اجتهاده في
جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد ان جواز عمله بما اجتهد
فيه من المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي ففيه ايض ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كان جواز عمله بما
اجتهده من جواز التجزي يتوقف على ذلك ايض فغاية الامر ان لا يكون عالما بالجواز فلا يعقل الدور وعلى شيء من التقريرين المذكورين يمكن ان
يق ان المراد بذلك ان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله به في حكمه يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فلا
توقف
تل الاشكال فيه لوضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسألة اجتهد فيها بالظن المتعلق بها مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في اسناده الا انه
على جواز عمله عمله بظنه بتلك المسألة كان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل على ان كل ما ظنه المجتهد المطلق
مط وعن الادلة الخاصة حجة في شانه لينتظم لو قياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد المطلق وكل ظن حصل للمجتهد المطلق
فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظيره ذلك جار في حق المتجزي وبيانه الكلية الكبرى في
اثباته للمتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايض ولو توقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه بحجية ظن
المتجزي مط ظاهر ايض اذ ذلك ايض مسألة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف علمه بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة في كبرى
القياس الدال على حجية ظنه به وقد يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على
جواز الاجتهاد في تلك المسألة الاصولية ولا يتوقف على جواز الاجتهاد في تلك المسألة على جواز التجزي في الاجتهاد مط بل على جواز التجزي في المسائل
الاصولية فهو خارج عن محل الكلام بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور وبوجه اخر لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول
فلعله لا يكون متجزيا في الاصول بان يكون قادرا على استنباط جميع مسائله عن ادلتها فلا يتوقف العلم بالتجزي في الاجتهاد على العلم بالتجزي مط فكيف
ولو تم ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شأن المطلق اذ جواز اجتهاده في مسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه
المسألة يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل لكون تلك المسألة ايض كغيرها من المسائل والجواب في المقامين امر واحد وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل
الاصول والفروع ويدفعه انه لا فرق بين حجية ظن المتجزي في الفروع او الاصول كيف والمسألة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين
ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايض كما سنفصل
القول فيه في محله ان شاء الله وما ذكر من امكان كونه مجتهدا مط في الاصول فيخرج عن محل البحث مدفوع بانه لا فائدة في فرض كونه مط في استنباط الاصول
اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا او لا سواء تعلق ذلك الظن بالفروع او الاصول وسواء كان مط في الاصول
او لا بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع الاخرى انه كان متجزيا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد مثلا الى ظنه مبنيا على
هذه المسألة ولم يجز القول بجواز استناده الى ظنه مع عدم القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجز بحسبه كيف ولو كان كل من يرجع
المقلد اذا كان لغويا والظاهر انهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق فامر بحجية ظنه في المسائل الفقهية وما يرتبط بها
من مقدماتها الاستنباطية سواء كانت اصولية او لغوية او غيرهما ولا حجية في شيء من ذلك الظن للمقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيها
فالكلام المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مط في سائر العلوم او متجزيا فيها ايض وما ذكر من جريان الايراد في المجتهد المطلق
بين الفساد نظرا الى قيام الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل
العلم كاف في الحكم بحجيته ولا يجري ذلك في المتجزي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمه بحجية ظن
المتجزي مط غير حكمه بحجية الظن الحاصل للمستنبط المفروض بها كيف ويقع الكلية كبرى في القياس الدال عليه فكيف يتحد معه ليلزم الدور

في خصوص كل مسألة
مما اجتهد فيه
من المسائل الفقهية
المذكورة

اجتهد فيه ايضا فيتوقف
على جواز عمله بما اجتهد فيه
من جواز التجزي فيه ايض
ذلك وانما يتوقف على جواز
التجزي في نفسه كان جواز
عمله بما

حسب ما ذكر في الايراد ومنها ان يقال ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وجواز عمله به متوقفة على صحة اجتهاده في ان الاجتهاد يتجزى وصحة
اجتهاده في تجزي الاجتهاد وجواز عمله لان صحة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحة الحكم
المتوقف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلق التكليف على حسبه ومنها انه قد تقرر ان شيئا من الظنون لا يكون حجة الا بعد
انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد على الظن من حيث انه ظن ثم نقول ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في مسألة التجزي وبالدليل الظني الدال
على حجية ظن المتجزي يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اعني حجية كل ظن للمتجزي اذ المفروض ان المسألة المفروضة من المسائل الظنية وعلمه
بحجية كل ظن للمتجزي يتوقف على علمه بجواز عمله بالدليل الظني الدال عليه اذ المفروض توقف ثبوته على ذلك وعدم قيام دليل قطعي عليه والحاصل
ان علمه بحجية هذا الظن الحاصل متوقف على علمه بحجية كل ظن من ظنونه وعلمه بحجية كل ظن له يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت
ان علمه بقيام ظنه في المسائل مقام العلم متوقف على علمه بصحة الدليل الدال على التجزي وعلمه بصحة الدليل يتوقف على علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل
ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين مسائل الاصول والفقه بان يقال ان المختلف فيه هو حجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية واما المسائل الاصولية فلا
كلام في حجية ظن المتجزي بالنسبة اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت وهنه اذ لا فرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين
مسائل الفقه والاصول وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو خصوص المسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا
بالمسائل الفرعية دون الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي بين الظن المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسب ما اشرنا اليه ومنها ان
علم المتجزي بجواز عمله بظنه في المسائل يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مسألة التجزي ايضا من جملة المسائل الظنية وعلمه بجواز بنائه عليه يتوقف
على علمه بحجية الظن الحاصل له ويرد عليه ان علمه بحجية ظنه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ معناه هو حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل
الفقهية ومقدماتها فلا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كالدور في المقام فانه وان لم يكن دورا في الاصطلاح
الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه [illegible] ان اريد بتوقف علمه بحجية ظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي ان علمه
بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسألة اعني اجتهاده في المسألة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في الاجتهاد اما
في مسألة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع اذ لا ملازمة بين الامرين وان اريد
ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل اصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه ممنوع اذ لا توقف للعلم بحجية ظنه في المسائل
الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية هل هو الا مثل ما نحن فيه من الفرق في الحكم بحجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية والاصولية وغيرها
التوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية فمنع التوقف في المقام غير متجه وفرض كونه مطلقا في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت ولكن
تنقيح التحقيق في المقام ان يقال ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق له القطع بالمسألة
او لا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفة جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل او يراد معرفة الحكم
بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وعلى كل حال فاما ان يراد
معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا وامضاء حكومته في القضاء فنقول لا ينبغي الكلام في حجية ما يحصله من الادلة
بالنسبة الى الصورتين الاوليين اذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للكلام في حجيته ولو حصل له القطع بكونه
مؤدى الادلة الموجودة وان من خالفه فيه مخطئ قطعا لما قامت عليه الادلة الشرعية مما يمكن الوصول اليه ففي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول
القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الاظهر وكوننا لا نتيقن من حجية تلك الادلة الا حجيتها بالنسبة الى المجتهد
المطلق دون المتجزي فلا فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس بعلم
حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع بذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله اليه بل لا يجوز له الرجوع اليه بعد القطع المذكور اذا كان ما فهمه مخالفا له
اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما اذا وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك واما لو حصل له الظن بالامرين او احدهما فهو مندرج في مسألة الظن الآتية
الملحوظ بالبحث في المقام ومع ذلك فان اريد معرفة حكم التجزي في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالاظهر هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه
ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد ظن المتجزي كونه حجة في شأنه فان طريان المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ
في حكم المطلق ومع ذلك انه يحكم بجواز التجزي وان لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت انه اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع
على جواز رجوعه اليه لم يكن ايضا للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه عن الرجوع اليه قلت فرق بين منع قبول الاجتهاد للتجزي
في نفسه وعدم حجية ظن المتجزي من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز ركون المتجزي اليه من جهة انتفاء علمه به فهنا لك جواز للتجزي مع علمه بجوازه بعد
جواز الحكم بالتجزي مع انتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من اصله وانما يمتنع حكم المطلق بالجواز مع اخبار اعدله في الثاني دون الاول فاقتضى الامر
الحكم بعدم جواز اعتبار المتجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل
لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استناده الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد لم يكن له في
الرجوع الى الافضل لعدم علمه بحصول البراءة الا به ويدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية قد مرت الاشارة الى بعضها وبان الكلام
[illegible] ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها لعدم [illegible] الدليل القاطع على جواز تلك الادلة الظنية بجعل الحكم التجزي

[illegible] في المسائل الفقهية [illegible]

[illegible]

بحاله [illegible]

بها العقد قيام دليل قطعي على جواز استنباطه فيها مضافا الى ان المعروف من مذهب الاصحاب والشهرة محكية عليه حد الاستفاضة وان لا بد من معرفة حكم المتجزي نفسه
في معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسئلة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في حجية ما ادى اليه نظره
الا انه الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره ولا اشكال الا انه الامر في فتوى او تقليده الى العلم بحجيته بذلك على ان ما دل على المنع من الاخذ بالظن والتقليد ليرجع على
لما عرفت من ان المنتهى عنه هنا انما هو الاتكال على الظن او التقليد بما هو من دون ما ينتهي الامر فيه الى اليقين فيحصل الاتكال فيه على القطع في الحقيقه
امن بالعلم حسب ما تقرر تفصيل القول فيه وان لم يحصل له القطع بالواقع في المسئلة المفروضة فانه تم ما تقرر من الكلام في تقرير قاعدة التقليد في المقام من كون
الظن القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل من صاحب الملكة القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه بما دل على ان لغيره صنفا عاما وما
عدا انها لهم في خصوصيات المسائل فمسئلة التجزي الى التعيين وقيام الدليل القاطع من جهة العقل او النقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث
الظن مبني على ان في الكلية القائلة بوجوب رجوع الجاهل الى العالم نهاية دليلان ظاهر ان بعينه القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه الى
التقليد بمنعه من الاخذ بظنه فلقوى ان كانت مسئلة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع اليه من المجتهدين قائلا
مع التجزي فليس وظيفته الا الاخذ بتقليده في خصوصيات المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون حال المتجزي في الاخذ
بظنه على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهاء امره اليه وان كانت المسئلة المذكورة مما
استنبط حكمه فان كان قائلا بجوازه ايضا وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع
الى التقليد لا غيره بظنه المتعلق بمسئلة التجزي وكذا لو كان قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او جوازه هذا كله اذا كان المتجزي — التجزي وكان المجتهد الذي يرجع اليه قائلا بجوازه
قاطعا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له في الصور المفروضة
سوى تقليد المجتهد في الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في الاصول او لا قائلا بتجزي الاجتهاد او لا واما لو كان مترددا في تلك المسئلة
او ظانا باحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان مع اما باعتبار ما يحصل العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسب ما تقرر في الصور الاتية
ثم ان جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكروه لم يتضح بعض الوجهين المذكورين القائلين بوجوب رجوعه الى العالم بحجية في المقام حسب ما نوقش فيهما
الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولم يصح له الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع
عليه بالنسبة اليه والى مجرد ما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل العقلي القائم على حجية ظن المقلد لا يتم في شان
المتجزي لتوقفه على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شانه ولم يقم هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة اليه كما تقدم التنبيه عليه وقضية الاصل رجوعه
الى الاحتياط مع الامكان فيقتصر الاحتياط في شانه على وجوه احدها مراعاة ما يحصل منه القطع باداء الواقع وثانيها مراعاة التوافق بين ما ظنه وما
يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع لتفريغ الذمة لدوران امره بين الاخذ بقوله او رجوعه الى المجتهد المطلق لعموض ثبات على كل من الوجهين ثالثها
انه يرجع الى فتوى المطلق في جواز التجزي او الرجوع الى الوجه المذكور ومبنى على جواز التقليد في مسائل الاصول القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة
ذلك فنقول انه اما ان يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي او لا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزي او لمنعه وعلى التقادير المذكورة — كان مع عدم
فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزي او مانعا منه يجري فيه الاحتمالات الستة المتقدمة ايضا فان كان عاجزا عن ترجيح مسئلة التجزي تعين عليه الرجوع
الى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول ياخذ بظنه وعلى الثاني يرجع الى تقليد
المجتهد في المسائل ان كان قادرا عليه كان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع اليه فلا اشكال وان كان من يرجع اليه قائلا بمنعه فلا يجوز له
كما هو الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعين عليه الاخذ بالتقليد هذا كله مع امكان الاحتياط
تمقد على احد الوجوه المذكورة واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزي وحجية ظن المتجزي تعين عليه الاخذ به وتعين اخذه بالتقليد وان كان
مرجحا للعدم كان ذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك لو كان متوقفا في المسئلة
من غير ترجيح تخير بين الوجهين لا ترجيح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيله الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط والاهو تحصيل العلم بتفريغ — عنده الاحتمال الجانبين
الذمة فينوب مناب الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به ولا فرض عدم وصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة والرجوع الى
ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى المجتهد المطلق راجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي الاحتمالين
في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير ثم ما ذكر يظهر ما في كلام بعض الافاضل من انه مع تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه وتقليد
المجتهد المطلق كما هو الحال في الخبرين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما اداه اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه وحجية تخييره ما بينه
وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط وليس لاحد من الاخذ بظنه بين الامرين الا ما
تقدم الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف المرجوح
ولذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما راجحا على الاخر في افادة ما هو المكلف به في نفس
ثم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسب ما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض اخر من تعيين اخذه بظنه بعد انسداد
سبيل العلم بالواقع او مع القطع بتكليفه او لا مراعاة الاحتياط وطلبه ان الالازم عليه مراعاة ما هو الراجح عنده في اداء التكليف دون ما يظن من اداء — مراعاة فيه

الواقع انه قد يظن عند انسداد باب العلم بوجوب الرجوع الى ظنه وثبت عنده الوجهان فلا بد للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى ذلك التكليف فتوكله بمعنى جريانه
في معظم المسائل لما كان التفصيل المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه بان يتفرع وسعة في تحصيل بعض المسائل دون بعضها
ولو كان القوة والملكة ثم عرف في ذلك بقوله بان يحصل للعالم آه مفيدا لذلك كون التجزية المذكورة لنقص الاقتدار على الاستنباط لا بمجرد عدم التصدي
لاستفراغ الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على كلا الامرين في جواز التجزي في القوة وعدمه وقد فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى
حجية ظنه في ذلك وعدمه وانت خبير بان تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوة في كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة
اليه كيف والقوة على الاستنباط الكل مسبوق غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز
التجزي في القوة لا وجه لتفريع حجيته على ذلك نعم قد يقال بعد حجية الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين الجواب عنه بما عرفت من ان المقصود من
الاجتهاد في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع اذ حملوا المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ ويتجه تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب
القوة والملكة اذ القدر المعلوم الذي لابد فيه للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض دون الاقتدار عليه على الوجه
المعتبر ويندفع عنه ما ذكر من عدم صحة التفريع المذكور لوضوح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة في تعبيره المتقدم اشار الى ما
ذكرناه وقد يحمل قوله ان يحصل فيها على المحل للنزاع فيكون المقصود انه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها
هل يجوز الاجتهاد في ذلك البعض او لا فلابد ان يفرض في تقرير الخلاف في جواز التجزي في القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر
العبارة كما لا يخفى قوله وذهب العلامة ره آه وقد اختار ذلك جماعة من المتأخرين من هؤلاء كشيخنا البهائي ووالده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام وادعى
ايضا جماعة من المتأخرين من هؤلاء من العامة منهم الرازي والتفتازاني وابن الحاجب وقد حكي القول بالمنع مطلقا قوله وصار قوم الى المنع وكانهم من العامة اذ لم نجد انا
ممن تقدم على المص من صرح بالمنع منه قوله انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء آه توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن المجتهد المطلق
في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة عليها هو الاطلاع على الادلة الموجودة في تلك المسئلة ووقوفه على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة
الظن فيها على حسب سعة طاقته بحيث يحصل العلم والظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزي اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في
بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له في
في استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيره فلا ربط له بحجية ظنه الحاصل في تلك
المسئلة فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا في ذلك عند العقل بما هو الفارق قطعا تعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل له ظن عدم المانع
هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن توجيهه
بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لا بد من ترجيحها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون
حجة بعد المراجعة الى الادلة الشرعية دون ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استيفاء ما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه او مساواته
له وح فما ذكر في الجواب عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي في المقام اذ ذلك الظن الحاصل للمجتهد المطلق
الناظر في جميع الادلة والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ
وسعه في تحصيلها ومن البين ان الظن الحاصل له بانتفاء المعارض لا حجية فيه فما غاية الامر في الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا
غير قادر عليه وهو غير مجد في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط
كل حكم بل لابد من ملاحظة مظان الادلة ونحو ذلك مما يمكن حصوله للمتجزي ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها
وعدمه وان لم يقدر على استنباط سائر الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة
التي يمكن الوصول اليها بحسب العادة وقد يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما مع
قطعه به كما يتفق ذلك في كثير من الاحكام او ظنه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا وليس ما استفاده قطعيا حتى يخرج عن محل البحث اذ لا ينافي
ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعي بل وشاكا فيه فوكله ولكن الشأن في العلم بالعلة انت خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع بكون الحكم مقتضى
الادلة الموجودة حسبما اشرنا اليه بكون الظن سقوط شيء من العبارة التعويل في الاعتماد على الاجماع رفضنا القصرة فبعد تسليمه انما يفيد عدم قيام
على التعويل على ظن المتجزي لا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزي على ظنه وان اراد التعويل المجتهد على ظنه انما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم اذ ادلة
الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد حجيتها لكل من يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزي
الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد المطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليها مع اطلاق ما دل على حجيتها وعمدة
رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل
العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضي بالرجوع الى الظن وتقليده على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم
امكانه في كثير من الصور او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرفوع في هذه الشريعة السمحة المؤيد بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان
القول بوجوب الاحتياط لشاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق على الاطلاق وهذا كما ترى جار في المتجزي ايضا اذ بعد امكان رجوعه
الى الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد او هو بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا نعيد القول فيه قوله وهو مما لا ينبغي

فان ذلك مما يقتضي بحصول الظن له دائما جواز الاعتماد على ذلك الظن من جهة احتياجه الى سائر الادلة او اقتداره على استنباط الاحكام منها تغير مجتهد المتجزي بين

عليه وقضاء الضرورة به [illegible] بما مرت الاشارة اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى الظن مخصوص بالخلاف الظاهر بين الطائفة في [illegible]
[illegible] المجتهد [illegible] الاخباريين والمتوسطين وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي لا ينفع في المقام بعد الاختلاف [illegible]
وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق [illegible] بان حصول الاجماع في هذه المسئلة مما لم يثبت عند الامام فالعلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم
[illegible] بالنسبة الى الحكم [illegible] هما من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات في عصر الائمة للرواة بل غيرهم
[illegible] موقوفا على اعمال الفهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على الاستنباط [illegible] غلط وكانها هكذا وذلك ظاهر من له ادنى اطلاع بل يظهر بكلام من
[illegible] قضاء الضرورة به ان اريد به كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي البطلان وان اريد بداهته بعد ملاحظة امر خارج فهو [illegible]
الكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كما ذكره بعض
الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق الكل على حجية ما يفهمه المطلق من غير شائبة الاحد
فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وعند هذا [illegible] ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول الامام
[illegible] على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسط على ان الاخبار المأثورة في الرجوع الى العلماء واشتمالها على امرهم بالرجوع الى
جماعة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع الى اهل العلم امر لا استتار فيه فقول الامام وتقريره
موجودان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام لخلو المسئلة من الرواية فما ذكره من وضوح نفي السؤال عن المسئلة ان اراد به علمه
[illegible] عن حصول حجية فهم المجتهد المطلق مسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق عن قول الامام بعد ورود ما يدل على الرجوع الى العالم [illegible] لذلك
ان اراد عدم ورود نص يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه فهم كيف ومن الظاهر ان الفهم هو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مدارك فهم والحاصل
ان نقض [illegible] ان القدر المقطوع به المتفق عليه بين الكل هو حجية ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر [illegible]
الاخذ به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه فما ذكره من ان العمل بالروايات
في عصر الائمة للرواة غيرهم [illegible] الاجماع على جواز الرجوع الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر [illegible] جريان الطريقة
هنا على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا يتعلق بالمقام وقد مرت الاشارة الى ما فيه ثم الظاهر ان مقصود المصنف من قضاء الضرورة بحجية ظن المجتهد
ان [illegible] العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها والا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك هو
حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما يزيد عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين الذين اشار اليهما كيف ولو حمل الاول منهما غير
الثاني فاسد ايضا وان سلم الغرض اذ لا بداهة قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المتدرب متى يكون عند جواز تقليده
[illegible] من الضروريات وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جواز ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله تقليدا ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
[illegible] لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شانه الا الرجوع فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي في مسائل التجزي
في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسئلة لم يكن له بد من الحكم بعلمه بمؤدى ظنه فالاستبعاد المذكور لبني محله ثم لا بد
[illegible] ان ما ذكره المصنف على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم من بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه
الى ظنه لم يقم دليلا قطعيا على جواز اخذه بالتقليد وكان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى التقليد
ومع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعد جواز اخذه بظنه بل قضية التقرير المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر تخييره بين الوجهين
وهو يفيد جواز رجوعه الى نفسه ايضا فتم هذا ملخص القول في مسئلة التجزي وقد عرفت ان المتيقن من التجزي هو من كان كل من استنباطه للمسائل
[illegible] على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة ترجيح مطلق كما قدمنا الاشارة
اليه كان [illegible] لا سيما قد تبين ذهابا الى عدم حجية ظنه مما لم يكن مستنبطا لقدر يعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا على نحو صدقها
ما يستفاد من اسامي العلوم على ادبابها لا حجية في ظنه بالنسبة اليه والى غيره وهو قبل البلوغ الى تلك الدرجة ووظيفة الرجوع الى الفقيه لما [illegible]
على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول ولان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفتهم باحكامهم ونحوها
مضافا الى تقييد العمومات [illegible] الاقل من العمومات الى [illegible] وهو غير صادق بمجرد عموم الملكة ما لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف
بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه دون غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان مجتهدا صح له الرجوع الى ظنه وغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقام
[illegible] ويشكل بانه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع والقدر المسلم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عاملا بحكمه على
سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد واما كونه مجتهدا في بعضها ومقلدا في بعضها فلم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التجزي
في الاجتهاد على انه قد يصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه لا انه غير متجه حسب ما مرت الاشارة اليه في اوائل الكتاب وقيام الاجماع
على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها وبالنسبة اليه غير ظاهر كيف ولا افتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الافضل
بناء على المنع من الرجوع اليه [illegible] من البناء على التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية ظنه بالنسبة اليه
[illegible] ونحو ذلك يشكل الاعتماد عليه على نحو ما مر بيانه في المتجزي يجري فيه ما قدمناه من التفصيل في حكم المتجزي فالظاهر انه بمنزلته وان كان القول بحجية
ظنه اقوى ثم ان الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور في صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق

غيرها اذا لا [illegible] المسئلة

بادنى اطلاع
على حقيقة احوال القدماء
وان المعنى لدعوى الاجماع
في المسئلة وما ذكره

الى المجتهد

ليس بفقيه

في شرائط الاجتهاد

الا في المسائل التي يجتهد فيها فالامر فيه ظ واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر رجوعه الى ظنه حسبما قرر في التجزي لما عرفت هنا بالنسبة
الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما تكليفه في نفسه فبحسب ما يتم في صحة تقليده او وجوب اجتهاده ورجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل
لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق ونظر الجماعة ايضا او راجحة في المطلق وهو ضعيف بل لو
كانت فعلية تامة على مع نقص القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه لوجه الترجيح فلا يقبل منه شيء
استخراجها والاهتداء اليها فالظاهر اندراجه في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجية ظنه بما يتراءى من ظ بعض كلماتهم عدا بذراجه
نظرا الى القدر المتيقن من الحكم بجواز تقليد المجتهد المطلق دون غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه فقضية الاصل عدم جواز الرجوع اليه
وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهرات حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره ايضا
[illegible] مشهورة ابي خديجة المتقدمة فدلالة على عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء
لم يجز الرجوع اليه بناء على وجوب تقليد الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز
له الرجوع اليه من غير قيام دليل قاطع عنده على جواز تقليده لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد
الميت او المفضول بتقليده الحي والافضل في ذلك ولنتم الكلام في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد ويمكن الاستدلال عليها

في مباحث الاجتهاد [illegible]

بوجوه الاول العقل ويبتني ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الاحكام الشرعية بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالمظنات
التي لا تفيد علما بالواقع والخصوصيات ويدل عليه بعد ما مر ضرورة او وجدانا بذلك اذ لا تحصيل لليقين بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام
وغاية الاهتمام في النظر في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات الموجودة بما يزيد على المظنة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان
عموما [illegible] ان ما يكون من الادلة الشرعية عليه معتبرة ما يقطع بالواقع او يحتمله لافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها له ليس الا الاجماع او
العقل المستقل والكتاب والسنة المتواترة وما بمنزلتها او سائر الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل
فكاشف عن الواقع فلم يتضح الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يبين غالبا التفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب
ظني الدلالة ومع ذلك لا يستفاد منه غالبا الا امور اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا
الا بالاحكام الاجمالية واما سائر الاخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة اذ وجوه الاختلال الطارية
عليها سندا ودلالة كثيرة قد اشرنا اليها فيما مضى وقد فصلنا القول في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه واوضحنا [illegible]
ما لفقه جماعة من الاخبارية من الشبه في بيان قطعيتها ولو سلم قطعية تلك الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة
على سبيل التفصيل بل لابد من التكلف في ادراجها فيما يناسبها من القواعد المقررة في تلك الاخبار ومن الظاهر اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان
تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهية وامعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة ثم لا مناص غالبا من الاخذ
بالظن في الحكم بالمدارك في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك اظهر من ان يحتاج الى بيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في
الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه الظنية التي [illegible] على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعنى بالاجتهاد
الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من اجلاء الطائفة وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية
المستمرة في سائر الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كما ينبئ العلم به وقد نوقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه
موهونة لا باس بالاشارة اليها ليقضي بالعجب منها فالجواب اولا منع حجية الاجماع اذ لم يرد دليل قطعي ولا اعتماد على الظن في الاصول وغير
معقول بل الدليل الظني الذي ورود غير تام ولا سالم عن المعارض بما هو اقوى منه وثانيا منع انعقاد الاجماع هنا بمخالفة المتقدمين والمتاخرين
وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها وثالثا بعد تسليم انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول ورابعا انه ظني لا يجوز الاستناد
على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر النصوص به وسادسا
ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فالحجة قول الامام
وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فهو مخالف للايات الصريحة ومعارضة من قول الائمة
موافق للامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقية والعمل بما يعارضه لعدم احتمال التقية نظيره الاجماع

يعني البصري [illegible]

على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ولم يدل دخوله على صحتها للتقية هذا اقوى من حجية المنصوص عليه على تقدير وجود المعارض الصحيح فكيف وامثالها
غير موجود انتهى وانت خبير بان [illegible] في المقام وان كان واضح [illegible] من تحقق الاجماع ما [illegible] من كلمات جماعة من الاصحاب من المنع
من الاجتهاد او العمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكره من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتاخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع عليه وسيجيء الاشارة الى جملة من
عباراتهم مما يوهم ذلك لنبها على ذلك توضيح القول في فساده انتهى واما سائر ما ذكر من الايرادات فغير معقولة لما هو واضح من ان الاجماع على فرض تحققه من الادلة
القطعية الكاشفة عن راي الامام او عن الحجة التي لا مجال للتشكيك في حجيتها ولزوم الاخذ به حسبما حقق في محله نعم لو اريد به الاجماع المنقول بحيث
كونه ظنيا الا انه غير مراد للمستدل قطعا ومع [illegible] فمعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضح ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام وليت شعري
كيف نقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط وغيرها والخلاف في وضع ما هو

[illegible]

منصوصة من الاجتهاد في ذلك المقام وانه لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان منشأ الاجماع المذكور مخالفة الكتاب المحرّم والاخبار المأثورة ضعيف جدا لوضوح كون
مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا ودعوى انه لا يسلم كون ظاهر اطلاق الآيات والروايات ثابتة فكيف يمكن انتفاؤه مع القاطع مضافا الى ان الشأن فيها استدلالهم
الظن والمدعى خلافه فاوضح الاستناد اليها بطل ما ذكره من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما يشعر به الوجه فيه انه اتى التأويل … من
الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان علينا القاء الاصول وان علينا التفريع عليها فقد رواه زرارة وابو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق
ورواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ع ورواه البزنطي بسنده عن الرضا اذ من البين ان تفريع الفروع على الاصول والقواعد لا يكون غالبا
الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص بل كثير من التفريعات
مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في اندراجها تحت القواعد المقررة وكثيرا ما لا يثبت الحكم باندراج الفرع تحت اصل معين الا على سبيل
يندرج فيها المدلول الالتزامية بتوسط الخطاب كدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكثير من دلالات المقام
ونحوها وقد بيناه فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع
على الكلام من الاحكام بحسب العرف وهو اعم من ان يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين في المقام بانه لا دلالة في الاخبار المذكورة على صحة
الاجتهاد الظني في احكام الله نعم فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن اهل العصمة كقولهم اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقوله الشك بعد الانصراف لا يلتفت اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك
ابدا وانما تنقضه بيقين آخر وذلك ان الانظار العقلية اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته ماخوذة عن اهل العصمة فلا ريب في جواز العمل
به لانه معصوم عن الخطأ ولا شك ان منشأ الاخبار المذكورة هو التفريع على الاصول الماخوذة عن الائمة خاصة وهو عين مذهب الاخباريين خلاف
مدعى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول الماخوذة عن اهل العصمة انما يكون باثبات تلك الاحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج
او للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت شيء من تلك القواعد ويتوقف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر او باثباتها للوازم المتفرعة
على الملزومات المأخوذة عنهم ع وقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى بيان فقد يكون ذلك العقل او النقل او الملفق منهما وظاهر تلك الاخبار
تعميم ذلك للجميع ومن البين انه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالصورة الاولى خروج عما يقتضيه ظاهر تلك النصوص بل مما يبعد
عد ذلك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو مصدوق كل
من الجزئيات فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين المنصوص لا التفريع على المنصوص ومع الغض لظهور احتمال التخصيص في تلك
العمومات فالقول بحصول العصمة عن الخطأ بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على الرجوع الى
المرجحات الظنية عند تعارض الاخبار المأثورة لتمييز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم موارد الاجتهاد
فان تمييز المعول عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدا وقد دلت الاخبار المذكورة على الرجوع فيه الى التمييز بوجوه ظنية والمستفاد من جميعها
بعد الجمع بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المتن والسند وما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها
وان جميع اخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعية الصدور من الائمة … واضح الفساد حسبما مرت الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار شهادة
على خلافه اذ الرجوع الى الاعدل ترجيح على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر فيها
ما دل من الاخبار على حجية قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البين ان الوثاقة لا تبلغ الى درجة العصمة حتى تمنع في شأنه الخطأ والغفلة كيف
وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا
الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر ومن الظاهر ان مجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا اقتضاء تلك الصفة بعد وقوع الكذب والغفلة
والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف يحصل القول بقضاء الظن بها للعلم بذلك منها غير ذلك من الاخبار المتكثرة الدالة على حجية اخبار
الآحاد حسبما فصل في محله فالمتحصل من ملاحظة مجموع الاخبار المذكورة القطع بحجية الظن في اثبات نفس الاحكام الشرعية لكون كل واحد من تلك
الروايات ظنيا لا يقدح في المقام بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم
هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وحكموا بخطرها في الشريعة لشبه واهية وشكوك ركيكة واضعف العناكب
حجة للاعتماد عند من له ادنى مسكة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لا دليل على جواز العمل بالظن فلا وجه للرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام
عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعي من انتفاء الدلالة في المقام فهو بين الفساد كيف ولو لم
يكن هناك دليل على حجيته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في القطع بحجيته مع ان هناك ادلة
خاصة على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله وقد اعترف الاخبارية بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الاحكام الشرعية كما دل
عليه عدة من النصوص مع انه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة منهم مما يشهد ضرورة
الوجدان بخلافه مع ثبوت ما قد يطرقه من اليقين فكيف مع ثبوتها بمجرد الظن ومنها ان العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع
له وهذه فاسد ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن ولما مع اداءه الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف يتوهم
ذلك ولا علاج الا بالعلم ومن البين ان المسائل مما يرد الاصل العمل ومن الظن انه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى الادلة الظنية يكون

المبين

عن ذلك فلا منفك عما ذكر ايهم من استعمال الظن م

الاستنباط في القواعد العقلية مع انه جوازه

العمل بها على خبر اليقين دون الظن والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن اصلا لعدم جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم
بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوها مما لا كلام في وروده في الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد
فيها على الظنون وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول اللغوي كما دلت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض المحدثين من ان المتقدمين من علمائنا
لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنية ومن المعلوم ان طريقة المتقدمين هي
الموافقة للائمة ولاحاديثهم المتواترة فان شذ منهم شاذ احيانا انكر عليه الائمة كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة مباينة العامة مباينة
كلية وطريقة المتاخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطريقين ثم قال وبالجملة عدم جواز الاجتهاد في
نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الامامية الى زمان العلامة بل كان معلوما
عند العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوه عن ائمتهم بتواتر النص بل [illegible] عنهم وهذا كما ترى بعيد دعوى اجماع الشيعة كما
عن قول الائمة على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال في موضع اخر ان القول بحجية ظن المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة والشهيد
والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين وغيرهم وباقي علماء المتقدمين والمتاخرين على بطلان ذلك كله هذا وقد ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة
لما ادعاه لا باس بان نشير الى جملة منها ثم نتبعها بايضاح فساد ما ادعى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال والشرط من الله فيما استعبد
خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون ايمانه معارا مستودعا سبب له اسباب الاستحسان والتقليد
والتاويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى والخضر ان موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه
واستدلاله معنى افعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الامر فيه فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم
من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط
الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه وان
من اخطاه غير معذور وقد نص السيد هنا ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الراي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار في
اول كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد في هذه المسئلة على ضرب من الراي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وقال في المسئلة التي بعدها انه من خالف فيها
على الراي دون النص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسئلة مسح الرجلين انا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر ايضا
في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل
محظور في الشريعة استعمالهما وقال في موضع اخر منه ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس وقال ايضا واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة تستند
الاحكام اليه وان كانت تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها انتهى ومعلوم ان الحكم
بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الاحكام [illegible] لا تعدد الاخبار وقال ابن ادريس في مسئلة تعارض البينتين بعد ذكر عدد
من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عند اصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند
الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وارش الجنايات فان ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الاحكام وقال المحقق في المعتبر
ان ائمتنا مع هذه الاخلاق الطاهرة والعدالة الظاهرة يصوبون رأي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن افتى باجتهاده وقال برأيه ويمنعون
من ياخذ عنه ويستخفون رأيه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر فلو كان ذلك سائغا لغيرهم لما عابوه وقال
فيه ايضا واعلم انك مخبر في حال فتواك عن ربك فما اسعدك ان اخذت بالجزم وما اخيبك ان بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون انتهى وفي ملاحظة احوال الرواة ايضا ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن ابي حنيفة قال [illegible] انت لا تقول شيئا الا برواية قال اجل وروى الكشي وغيره
عن اكثر علمائنا المتقدمين وخواص الائمة ايضا مثل ذلك مما هو ابلغ منه وقد صنف جماعة منهم كتبا في رد الاجتهاد وعدم جواز العمل به منها
كتاب في مصنفات الشيخ الجليل اسمعيل بن اسحق بن ابي سهل بن نوبخت ومنها كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة اسمعيل المذكور
نقلا عن ابن النديم انه من مصنفاته ومنها الاستفادة في الطعون على الاوائل والرد على اصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن
الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن ابراهيم بن ابي الفتح
المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد الى غير ذلك من الكتب المؤلفة في هذا الشأن
اقول وانت خبير بانه لا دلالة في شيء مما ذكر على ما ادعاه بل لا اشعار فيها على ما ذكره اما عبارة الكليني والصدوق فلظهور ان المقصود مما ذكراه عدم
جواز الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة بين العامة ومن البين
اطباق اصحابنا على المنع منه والمبين في كلامهما ما بعيد عن ذلك انه ليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والاخبار النبوية والامامية
وتمييز الاخبار المعتبرة عن غيرها وفي اجراء القواعد المقررة في الشريعة من اصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط وغيرها من الاصول الممهدة في الشريعة
واما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع الى الاجتهاد والاخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة من تحصيل
مطلق الظن بالحكم دون الرجوع الى الادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الادلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك
المعينة المفيدة للعلم من جهة اخرى والحاصل ان هناك اجتهادا في استخراج الاحكام ولو بمجرد الظنون العقلية ونحوها واجتهادا في فهم الحكم

النقض على عيسى بن ابان في الاجتهاد ذكره النجاشي و الشيخ

واستخراجه من الادلة المذكورة والممنوع منه في كلامهم انما هو الاول دون الثاني لوضوح رجوعهم الى الادلة لتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والحكم
على سبيل الظن والاستنباط من الادلة غير عزيز في كلام السيد والشيخ وغيرهما وكان الاجتهاد في كلام الاوائل انما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الاول
كما يظهر من ملاحظة كتب الاصول ومن ذلك ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه المخترعة بانه اجتهاد في مقابلة النص والمراد به الاجتهاد
والرأي معبرين في مقابلة بالرجوع الى النص والتوقيف بل في كلام العدة وغيرها دلالة على اطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس
وقد حملوا الوارد في خبر معاذ على القياس وجعلوا تلك الرواية دليلا على حجيته فقد ذكروه في باب القياس وكان ذلك في معناها انما رواه
الاصل في اطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي والمراد بالظن الممنوع منه هو مطلق الظن من حيث انه ظن حيث ان الادلة الشرعية للاحكام المقررة
في الشريعة امور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم ولا يجوزون الرجوع الى مطلق الظن كما جوزه اهل الخلاف ومن البين
ان الحكم المستفاد منها قائم على حجية الادلة القطعية يكون قطعيا بحسب الشريعة وان كانت مفيدة للظن بالواقع فليس مرادهم انما يريدون بالدليل القطعي
ما يقطع بوجوب العمل به فان كان الدليل قطعيا بحسب العمل كان كثير من الادلة المفيدة للقطع بالواقع حيث ان المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد
الاعتقاد والمفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل ومعرفة التكليف فلا يصح عد الادلة المذكورة
مفيدة للقطع في مقابلة سائر الامارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على
جواز الاخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير الى ما ذكرنا حيث انه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس
بالآيات الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بان للمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا انا
نعلق الاحكام بالظنون وليس يتخلل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن هذا ولا يذهب عليك ان المستفاد من العبارات
المذكورة ان عدم جواز العمل بمطلق الظن من الاتفاقيات بين الخاصة وان القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الاصل عندهم
عدم جواز العمل بالظن الا ما قام الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على خلافه كما هو المختار لا ما يدعيه جماعة من متأخري المتأخرين من تقدم
الاصل وكون قضية الاصل حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه فانه اشبه شيء بمذهب العامة بل عين ما ذهبوا اليه وانما الوجه الاول
لا نجد لهم الا نادرا انما ذكره الشيخ من انه لا يتمسك بعموم الاخبار فهو من الامور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم والاستناد
الى المنصوص العلة او مفهوم الموافقة ونحوهما الذي يعتد باعتبار الاخبار كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص المحقق
في المعارج بان الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام الشرعية من ادلة الشرع
اجتهادا لانها تبتني على الاعتبارات النظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس
على هذا التقدير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس
من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى والحاصل ان اختيار كثير
من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن ادريس والمحقق واضرابهم لطريقة المجتهدين امر جلي معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال وكذا الحال في اعتمادهم
على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل مما لا مجال لانكاره كما ينادي به ملاحظة كتبهم في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر
من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان لا يجوز
تقليد العالم والاخذ بقوله وحكيا الاجماع عليه وبالجملة ان اختيار هؤلاء لطريقة المجتهدين امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاسناد اليهم العمل بالعبارات
المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخبارية من التحامل وحيث انهم لم يفرقوا احدا فيما بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع من الاختلاف
بين المتأخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة والعدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على اتفاق الكل
في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسب ما بينوا كلا منها في محله فما ذهب اليه الاخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مطلقا
ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية والمنع من التقليد بالمرة فالظاهر انه مذهب جديد لم يذهب اليه
احد من علمائنا المتقدمين وقد احدثه مولانا محمد امين الاسترابادي لزعمه انه مذهب قدمائنا الاخباريين وهو بعض الطلبة تبعه من غير امعان النظر فيما احتج
من ذلك واشتبهت عليه امور لم يقدر على حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها وسنشير اليها ونوضح الحق في فسادها انشاء الله كيف ولو كان ذلك مذهبا
معروفا بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الاصولية واشاروا الى من خالف فيه فان قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين اخبارية
واصولية كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلت انه وان كان المتقدمون من علمائنا على صنفين وكان فيهم اخبارية يعملون بمتون الاخبار
الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر في تقرير القواعد
الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات
وموارد النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار في المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير
منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وان تصدى
لذلك احيانا عند مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر والبحث
عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة

عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ
قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن بعدهم وخلفهم وانت اذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر
الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد ولذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل بعد زمان
الاخباريين الى ما يستفاد منها بالفحوى وبطريق الالتزام وغيرهما واولئك المحدثون لم يبلغوا غالبا تلك القوة من الملكة وذلك التمكن من
الفن فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالبا عن مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ولذا وانهم لما كانوا
في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من
امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ثم ان عليها بعد ذلك ثم حصلت بتلاحق الافكار في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد في
الاعصار وتزايد الافكار وقد ظهر مما ذكرناه ان ما حكاه عن بعضهم واضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص ثم الاستنادة فيما ذكرنا مع ما
هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك لكونهم في عصر الامام ع وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصوده
بذلك عدم احتياجهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس ونحوه من التخريجات العقلية الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة ويؤيد
انه قد روى الكشي ره عنه ما يشير الى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة الى ورود رواية في تفسيره واخذه بما يتفرع عليه من الفروعات وعدم اقتصاره
في الاحكام على موارد الاخبار وظهر بعض ما بيناه ان ما يفهم من المتعلقة بالاجتهاد وبيان المنع منه مما لا ربط له بما نحن فيه اذ المقصود هناك
ما عرفته هو ما عليه العامة العمياء من الرجوع الى القياس وغيره من سائر الوجوه التخمينية والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب
الشريعة واشتراك ذلك لما نحن فيه في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب سراية المنع الى الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام ومن ذلك يظهر الجواب عما
نصوص الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظن
وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله ع اياك ان تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم وقوله ع
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله ع رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله ع من افتى الناس
وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس وقوله لبا قوم من افتى برأيه فقد
دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون
برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله ع فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال قال لنا ابو عبد الله ع ان الناس سلكوا سبلا شتى فمنهم من اخذ
بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله ع اياكم واصحاب الرأي فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام
برأيهم فاحلوا ما حرم الله وقوله ع في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته
عقولنا وعرفته البابنا فولاهم الله ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله ع اياك ان تفتي الناس برأيك وتدين بما لا
تعلم الى غير ذلك من الاخبار فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل بالاستنباطات
الظنية قال في الفوائد الطوسية ان الاخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من الف حديث وفيها ما لا يقبل
المراد بالآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن من حيث انه ظن واما
بعد الرجوع الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل بما يكون من
دون غيره فلا يندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود من الشريعة والمكلف به في حكم
الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مر والاخبار المانعة عن الفتوى بالرأي انما يراد بها ما ذكر ولذا العامة
او ما يعمها من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي اصلا ولم ينفك منها العلم
بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى اما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكن دلالتها على ما ذكر ليست
قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل ورود التقييد على ذلك
الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن في الاستناد اليها على المدعى ابطال الاصل المدعى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد اليها
فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد انسداد سبيل العلم بما نقول به بدليل قطعي كما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فيه
انه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاق ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضرورة دين الاسلام من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
في جواب
فان ذلك ينافي الاخذ بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا تغير فيه ولا تبديل وقد قرر بعضهم هذا الوجه
العنوان ان كل حكم اجتهادي قابل للتغيير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية ونقضه واضح اما اولا
فبانه منقوض بالحكم بالاخبار لثبوت تجويز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر مخصص او نحوه او لا من الحكم
ثم عدم تواعن فيهم بانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة ثم فنقول ان حكم الاخباري قابل للتغيير ايضا على ما ذكروا واما ثانيا فبانه لو تم فانما يتم لو
قلنا بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي لكون الاخذ بالمظنون هو المطلوب الاولي اما اذا قلنا بكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع
وكونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا

بياض موجود في الاصل

عبيدهم

ثبوت المقيد من البين ان الفاعل عمدة الظنون الحاصلة هو مطلق الظن معين ... نحو منه قابل التغيير

في اسواق المسلمين فحكم بحلّه ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحلّ ولا حكم ظاهري فلما انكشف بعد
ذلك خلافه ولو جعل كل من الحلّ والحرمة المتعلّقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام مع وضوح فساده يجري الدليل المذكور بالنسبة الى نصّ قابليته
من الاثر بنفسه والقول بعد جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين هو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لابدية الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد
القابل للتغيير اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف
في الاجتهاد والرجوع عن الحكم الاول الا ظاهريا كاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت ولا كما عرفت في المثال
المذكور فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم
والجهل به فكذا في المقام كما ان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام وثانيا انا قد اثبتنا اولا بقوله كل حكم
اجتهادي قابل للتغيير انه قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته فهو ضرورة انه ما دام المجتهد باقيا على حالته الاولى لا يمكن تغييره
ذلك الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان تصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فتم ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام
لا تقتضي عدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلاة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض القادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة
فيه لابدية الاحكام الثابتة بالضرورة اصلا فكذا الحال في المقام ولما اتبعنا انه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغيير ان ما يحكم به المجتهد
من الاحكام قابل للتغيير فهو مسلم بل فاسد لان ما يدرك من الاحكام غير قابل للتغيير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغيير
عما هو عليه وان ادرك عليه بعد ذلك خلافه غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر
ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه قابل للتغيير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيزول ادراكه الاول ويخلفه
الثاني ثم ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه منافيا للشريعة الابدية كما هو قضية الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغيير انما يقضي بعدم الملازمة
بينه وبين اصابة الواقع لانه لا يكون مصيبا للواقع مطروح فيقضي ما يلزم من الدليل المذكوران ظنون المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطيء وهذا
مما اتفق عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن للواقع ووجوب العمل بمؤداه كما هو الحال في سائر
الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا باعتبار العصمة في
الامام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك ان لا يجب اتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى
العلة المذكورة فكما ان حجية قول الامام انما يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع كذا تكون سائر الوجوه
والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعا لعذر المكلف ومن البين ان رأي المجتهد انما لا يوثق
يكشف عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه لغيره وحينئذ الا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخباريون من جواز رجوع الجاهل الى العالم والبصير
وكذا اعتماد العالم والبصير بالاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع لو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاينة — فكيف هم
الباطنة الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة مع انه في كمال الندرة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لا كتفي بذلك في الامامة
ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب اذ لا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع فلو تم ما ذكروه لقضي باعتبار
العصمة في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي ازمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشريعة لاستكشاف
احكام الموضوعات كاصالة طهارة الماء واصالة صحة فعل المسلم وقبول اخبار ذي اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع
اليها اتفاقا من الفريقين بل اجماعا من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان يأتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت نسخه ولو
قيل بحصول القطع هنا لك بتجويز الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنا
وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد فان الامام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو مرجع الجميع
في استفادة جميع الاحكام ومع ذلك لا يستند في العلم بها الى الاسباب الظاهرة ومن البينات مجرد العدالة غير كاف في اطمئنان النفس بقبول ذلك اذ
نطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد خارقا للعادة الجارية بين الناس بل يتسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو دل الدليل على عصمته
كان قوله برهانا قاطعا لا مجال لانكاره والفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو عبارة
الراوي عنهم ولا يكون السبيل الذي يستنبط ذلك المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه ومنها ان في سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم
بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله نعم اما الصغرى فلان العلم مقرب العبد الى الطاعة ومبعد عن المعصية ما ليس في الظن لوضوح — فيما فيه من تقريب
ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة والجواب عنه اما اولا فبان العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذ كان الظن منتهيا الى اليقين
كما هو المفروض في المقام لظهور كون المكلف في مقام العمل عالما بالتكليف قاطعا بعقابه نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لو تم ما امكن المناقشة
في دفعه بما ذكر فظهر بذلك فساد ما قد يقال انه مع كون المسألة ظنية لا يكون على ترتب الثواب والعقاب ليكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا
الى وضوح ترتبهما للثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية لتعلقهما بها مقام الواقعية بل قد يقال بان المناط في الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري
سواء طابق الواقع او لا وان امكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فلان منع
من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه نعم كيف وظهور الامام من اللطف على الوجه المذكور قطعا ودفع اهل الفساد المانعين من تمكنه من

اللطف كما يكون واجباً عليه تعالى في بعض الاوقات المعلومة فلا مانع من ان يكون البناء على الظن في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة
من قبيل ذلك بل يمكن ان يكون ذلك من فروع غيبته لانسداد سبيل العلم انما جاء من جهة غيبة الامام واختفاء طرق الاحكام فيكون الامر من
قبيل واحد مضافاً الى ان كون التكليف بالعلم لطفاً محل منع بل قد يدعى ان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكاليف لطف في نادرة التكليف
مخصوص العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمان حضور المكلفين بالاخذ بجملة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشير
اليه في محله ومنها ان الظن مما يكثر فيه الاختلاف [illegible] غير جار على وجوه مضبوطة فلا يكون الاحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد
بل يختلف بحسب اختلاف الآراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدار التكليف سيما بالنسبة الى كافة الانام الى قيام القيامة وبهذا [illegible] ذلك لو تم
انما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق حصل واما اذا قلنا بكون المناط هو الاخذ بطرق ظنية خاصة والتمسك بقواعد مخصوصة منضبطة
كما هو المختار فلا مضافاً الى ان ذلك لو صح لاقتضى عدم صحة الاجتهاد لنا في تبيين حكم شرعي واي مانع من اختلاف التكاليف في ظاهر الشريعة على حسب
اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعي امراً واحداً ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن واقامة الحروب
وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من نتائج [illegible] لا عند [illegible] صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام
من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال ونحوها ويدفعه ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المعتبر في
الشريعة لا يفضي الى شيء من ذلك بل نقول انها في الانضباط ليست دون الوجوه العلمية وحمل الاجتهاد الشرعي عند الاقدام [illegible] على الفساد
لا يقتضي نفي الرجوع الى الاجتهاد مع وضوح فساد دعواهم في ذلك [illegible] كيف [illegible] ووردتهم بقطع كل منهم بشرعية ما يأتي به من الفساد
مضافاً الى اتفاق الفريقين على جواز العمل بالظن في الجملة بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على
ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتقاد [illegible] انما هو بالنسبة الى ذلك غالباً ولو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى الظن
في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لابتنائه على الاستنباطات الخفية وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط حكم المسألة وهي
ايضاً من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطاً للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة [illegible] الاختفاء في شيء من ذلك
عند المجتهد والعالم بطريقة الرجوع الى الادلة فلا ريب لخفاء وجوه الاستنباط لذلك وعليه يكون من يقلده بالعادة وخبر الاجتهاد يحصل بالرجوع
الى اهل الخبرة وغيره مما يجيء الاشارة اليه في نفس الملكة وان لم يكن ظاهراً الا ان الطريق الى معرفتها كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافاً
الى جريان ذلك على طريقة الاخبارية ايضاً اذ لا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها و
التمكن من رد الفروع الى الاصول وذلك ايضاً من الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعاً لجرى في كل من الطريقين المسألة الثانية
اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان [illegible] تغير
رأيه فيجوز له الافتاء باجتهاده السابق في الوقائع المتأخرة من غير حاجة الى اجتهاد آخر على اقوال ثالثها التفصيل بين نسيان دليل المسألة
وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميدي وحكى القول به عن الآمدي وعزاه في النهاية
الى قوم وقال العلامة في تهذيبه انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية رابعها التفصيل بين ما اذا [illegible] في الاستنباط لكثرة المباد
والمدارك على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثاني وقد نفى عنه البعد في الزبدة ومال اليه الفاضل الجواد في شرحها والمحكي
عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا [illegible] هو القول بعدم وجوب تجديد النظر وقد احتجوا عليه بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت
بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظراً الى تعلق الوجوب بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرة ووجوب الاتيان به مرة
اخرى [illegible] اصل الاجتهاد وحيث لم يقم دليل آخر عليه يقضي ذلك بالاجزاء بالمرة الاولى وغاية ما يتخيل الاحتمال وجوب التجديد بامكان اطلاعه على ما لم يطلع
عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه من الحكم مدفوع بالاصل على انه لو كان مانعاً من الحكم لجرى بالنسبة الى الواقعة الاولى مع انه
لا يجب تكرار النظر بالنظر اليها بالاتفاق ثالثها ان القول بوجوب تجديد النظر موجب للعسر العظيم والحرج الشديد المنفي في الشريعة نظراً الى
تكرر الوقائع سيما فيما يعم به البلوى فيوجب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرناه رابعها جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار [illegible]
مجتهد عن المسألة التي اجتهد فيها [illegible] لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى [illegible] من غير تأمل [illegible]
بالحالات ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية [illegible] قضية ما دل على ذلك هو جواز الرجوع الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث
عما يعارضها [illegible] اذا كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل حكم المسألة [illegible] على وجوب استفراغ الوسع
الادلة فينبغي [illegible] بمباحث الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانياً وان زادت القوة [illegible] من تفصيل الادلة [illegible]
ذلك [illegible] الاكتفاء في الاستدلال بمجرد الرجوع الى احد الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما
يعارضها [illegible] قيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك الادلة [illegible] وعلى القول بعدم
وجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضاً مضافاً الى ان ذلك لا يوافق القول بحجية الظنون الخاصة [illegible]
على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل الوسع والاجتهاد في تحصيل [illegible]
ثم ينبغي الكلام في الاكتفاء بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع وليس هناك ما يدل على الثاني ولو [illegible]

في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه

يحتاج الى قيام دليل عليه [illegible]

بالمقتضى الوجه الاول فتم هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو كان عموم او اطلاق على خلافه ولا الانفاء م الاستصحاب
شيئا من الظواهر والاطلاقات وح فنقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع اليه والعمل به في شيء
من الاحوال والازمان خرج عن ذلك ظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فيشمله الاجماع عليه
تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يبقى المخرج عن مقتضى ما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان قضية تلك الاطلاقات
حجية الظن من حيث هو عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه لوضوح انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال على العلم دون الظن كما
الاشارة اليه فاذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة اذن بينه وبين تلك الاطلاقات حيث انها لم تدل الا على عدم جواز الرجوع
الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال في المقام على الظن بل على
الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تامل وعلى الثاني ان جواز الحكم والافتاء بمجرد
الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على جواز الحكم عند تجدد
الواقعة من غير تجدد النظر وعلى الثالث انه ان سلم فانما يفيد وجوب تجديد النظر مطلقا دون القول بالتفصيل مع انه يرد على الرابع ايضا لعدم وضوح
قيام الشهرة مع نسيان دليل المسألة او زيادة القوة زيادة ظاهرة يحتمل بسببها عثوره على دليل اخر او استناد ذلك وجه اخر لا استنباطا حجة القول بوجوب
تجديد النظر مط انه يحتمل تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا يبقى الظن فلا بد من
استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه ولا ينقض بقيام الاحتمال المذكور قبل الفتوى في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر
بالنسبة اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه العضدي وهو الظاهر من ملاحظة كلماتهم وثانيا المنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من
حصول الظن وهو ظاهر ثالثها ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات لما نعة عن العمل بالظن فيما عرفت بيانه وح يتوقف دفعه على اثبات الجواز
بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت خلافه حجة القول الثالث العمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه
صورة تذكر الدليل لما دل على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاه فيبقى الباقي تحت دليل المنع وايضا من لم يذكر دليل المسألة لم يكن حكمه
فيها مستندا الى الدليل فيكون محظورا لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول انه ان سلم قيام الدليل على حجية الدليل الادلة التي
استند اليها في الحكم للواقعة الاولى بالنسبة الى ساير الوقايع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق
ح بين نسيان الدليل وتذكره اذ المفروض نسيان خصوصية الدليل واما كون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية فالمفروض علمه به وهو كاف في جواز
الاخذ به وان قلنا بان المقدار الثابت حجية تلك الادلة بالنظر الى تلك الملاحظة بالنسبة الى الحكم الواقعة الاولى دون غيرها فلا فرق ايضا في
عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه وعلى الثاني بانه انما يتم اذا لم يذكر استناد الحكم الى الدليل بان احتمل
لوضوح كونه حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يذكر خصوص الحكم تفصيله كما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكما بغير دليل
قبل حكمه في الواقعة الاولى انما هو الاعتماد عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به لما مر حجة القول الرابع انه مع زيادة القوة بكثرة الاطلاع والممارسة
والاقتدار على استنباط وجوه الدلالة قاض بقوة احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن بصحة ما حكم به اولا ويمكن ان يستدل
له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على المفضول فيكون ظنه الحاصل من الاجتهاد الثاني هو على تقليده م
المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد من تحصيله في تجديد الاجتهاد له ويرد على الاول ان مجرد زيادة القوة لا يقضي بذلك كيف ومن البين عدم
اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوة ونقصها بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه للحكم سيما اذا تذكر
تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم الاطلاق القول بوجوب تجديد النظر
مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او مع التراخي مع استحضاره
لدليل المسألة واستحضاره فيه بحيث يعلم عدم تغير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او علم بان يكون ناسيا للدليل ويحتمل تجدد ابرعجز دم
النظر وان كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسألة فالظاهر انه لا حاجة للتردد في عدم توقفه على النظر الجديد اذ المفروض وقوع
الافتاء المذكور عقيب النظر والاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول اذ لا يعقل ان يمنع من تعاقب فتاوى عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل
على سبيل التفصيل قاطعا بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد وكانه مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد سمذار
الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل وان عثر على معارض للدليل الذي اعتمد عليه او لبعض الوجوه الداعية لاستناده الا انه مع ذلك فالظاهر انه
لا تامل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح سيما اذا تراخى افتاؤه عن الاجتهاد ولو بالنظر الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد بعد
عثوره او لا على المعارض انما يصح حكمه في تلك الحال دون الحالة الثانية فلا يصح له الحكم قبل المعاودة النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل
وكانه مما لا خلاف فيه ايضا وان تراخى افتاؤه عن النظر الاول من غير ان يعرض له ما يعارض على المسألة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر في دليله م
ونحو ذلك للواقعة الثانية الوجوه المذكورة اجودها القول بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب المقرر المذكور المعتضد بالشهرة كما
نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز جريان المقلد على تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم وهو لا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع

المتأخرة من غير اختصاص لها بالوقائع الأولى والأزمنة المقارنة لزمان اجتهاده إذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الأول ولزوم تجديد النظر
والاجتهاد ثانيا للوقائع المتأخرة كان عدم اعتماد المقلد على فتواه أولى لظهور كون رجوعه إلى ظن المجتهد فرع حجية قول المجتهد فلو لم يجز له البناء على
ظنه السابق ولم يكن ذلك الظن حجة في شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق ووجب عليه الرجوع ثانيا لاستعلام ما
يؤدي إليه نظره الثاني ولم نقف إلى الآن على من أوجب عليه ذلك وقال بعد مضي الاجتهاد الأول في شأنه بعد طول المدة بالنسبة إلى الوقائع
المتأخرة بل كلامهم كالمطبق على جواز التجري على ذلك إلى أن يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض الأفاضل في المقام فرجح وجوب تجديد السؤال
عند تجدد الواقعة إذا علم استناد المجيب إلى الرأي والقياس أو شك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدم الوجوب في غيره وهو وجه ضعيف مبني
على أصولهم وأيضا الظاهر إطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز أخذهم بذلك مع تأخر الواسطة ولو بعد طول المدة
ولا يتم ذلك إلا مع حجية ظنه بالنسبة إلى الوقائع المتأخرة ويؤيده ما مر من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيانه لدليل المسألة وتذكره
لها ثم الأظهر لزوم تجديد النظر فيما عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الأخير نعم لو كان الأمر بحيث يرتفع معه وثوق المجتهد بما أفتى به أو وجب من أجله
في المسألة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمينان والظاهر جريان ذلك بالنسبة إلى فتواه الأول أيضا إذ التخلل الحاصل بينه
بين زمان الاجتهاد ومع خروجه عن محل البحث على ما هو ظاهر اعتبارهم والحاصل أنه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه وتوفره بكونه مقتضى الأدلة الشرعية
لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب تجديد النظر وأما مع انتفاء وثوقه بما تقدم اعتماده على نظره السابق وكاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه ولا من المدارك
بحيث يضطرب ويتزلزل في كون ما أدركه هو مقتضى الأدلة فلا يبعد حينئذ وجوب التجديد سيما إذا لم يتحول ظنه بالحكم فإن قلنا بخروج هذه الصورة عن محل
البحث بناء على أن النزاع فيما إذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بأن يطمئن كون ذلك مقتضى الأدلة ويحس من نفسه العجز
عن تحصيل غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك خيانا لما هو المشهور وإلا كان تفصيلا آخر ولا مانع من عدم العثور على من ذهب إليه ولا
إجماع على خلافه هذا وربما يخرج على هذه المسألة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك بتكرر الحاجة أو لا كما إذا اجتهد في
طلب القبلة لصلاة فحضرت أخرى ثم أراد أن يتيمم أخرى أو زكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعة أخرى ونحو ذلك فقد يقال
بوجوب التكرار هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد في الأحكام وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك والأظهر انتفاء الملازمة بين الأمرين والمتبع هو ما
يقتضيه الدليل بخصوص كل من تلك المقامات المسألة الثالثة إذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الأخذ بمقتضى اجتهاده الثاني
سواء كان قاطعا أولا بالحكم ثم ظن خلافه أو بالعكس أو كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة أو متفقين وسواء كان أقوى نظرا أو سعيا
حال اجتهاده الأول أو بالعكس أو تساوى حاله في الحالين وكذا الحال بالنسبة إلى من قلده فيه فإنه يجب عليه العدول عن فتواه الأول من غير خلاف
ظاهر في شيء من المقامين بل قد حكى الإجماع على الأمرين في شرح المبادي إذا اجتهد في مسألة فأداه اجتهاده إلى حكم ثم اجتهد في تلك المسألة فأداه
اجتهاده إلى غير ذلك الحكم فإنه يجب عليه الرجوع إلى ما أداه اجتهاده ثانيا إليه إجماعا ويجب على المستفتي العمل بما أداه اجتهاده إليه ثانيا والرجوع عن الأول
إجماعا انتهى وظاهره دعوى الإجماع على تعيين أخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غير ظاهر إذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الأول لا دليل على تعيين أخذه
بالحكم الثاني لجواز رجوعه إلى مجتهد آخر كما هو قضية الأصل وقد ينزل العبارة على تعيين أخذه بالفتوى الثانية إن أراد الرجوع إليه والتزم
بناء على جواز أخذه بفتواه الأولى ويحمل الوجوب على التخييري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه الأول ويتخير بين الأخذ بفتواه الثانية
أو غيره على ما كان تكليفه في ذلك قبل تقليده فيه ويظهر من الفقيه الأستاد قدس سره احتمال الفرق بين ما إذا كان عدول المجتهد عن فتواه الأول
على سبيل القطع أو الظن فقد قطع في الأول بعدول المقلد عن الأول وأخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو الأقوى قال قدس سره وإن علم عدول عن
حكم مخصوص بطريق على عدم ما كان عليه فإن كان قطعيا أو ظنيا كان الأقوى ذلك أيضا وإن لم يوجب هنا نقضا لما عمل ولا إعادة
وكان الوجه فيه أن كلا من فتواه الأولى والأخيرة ظنية فلا وجه لترجيح الثاني وفيه أنه بعد عدوله عنه يكون حاكما بفساد حكمه الأول فقضيته
الرجوع إليه ترك الأخذ بحكمه الأول مضافا إلى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت إطلاق ما حكي من الإجماع فالوجه المقابل للأقوى ضعيف جدا وهل يجب
على المفتي إعلام من قلده برجوعه عنه وجهان بل قولان فظاهر العلامة عدم وجوبه وعن والده في بعض كتبه وجوبه لكن ظاهر المحقق عدمه حيث جعل التعريف أولى وهو الظاهر من السيد
العميدي حيث جعله أولى وأنسب للاحتياط إذ المقلد إنما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو استمر المقلد عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت
وأنه روي عن ابن مسعود أنه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم الربيبة فلقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وذاكرهم فكرهوا فرجع ابن مسعود إلى من أفتاه بذلك وقال
سألت أصحابي فكرهوا وأنت خبير بأن ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته ودلالته على رجوعه وعلى كون الإعلام على سبيل الوجوب لا حجة فيه وأما ما ذكر
من لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت فمدفوع بأن المفروض كونه آخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على استمراره من جهة الاستصحاب
المقطوع حجيته في مثل المقام فلا يكون أخذه بالحكم خاليا عن المستند ولذا يحكم بصحة أعماله المتأخرة قطعا فالقول الثاني الأصل السالم عن المعارض وبطلان حجة
القائل بالوجوب ولزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الإعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وكثرة التغير والسيرة المستمرة الجارية بين العلماء الأعلام
لتشريع تجديد الآراء مع عدم تعرضهم للإعلام مضافا إلى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهدين ونفرة طباعهم عما يفتون به من أحكام الله
أقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام أن يقال إن الرجوع عن الحكم إما أن يكون في الأحكام أو في الموضوعات وعلى كل حال فإما أن
يكون من المجتهد أو من المقلد كما إذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته أو شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه ثم الرجوع إما

فتشهد في أخرى أو تطلب إما التيمم مرة ثانية

أو التيمم

ن يكون بقطعه بخلاف ما حكم به او بظنه ذلك وتردده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون مورد الاجتهاد او غيرها من المسائل
الاجتهادية وعلى كل حال فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك ويعلم بعده او لا يعلم شيئا منها فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع
صوره علم بعمل الغير به هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف الى ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه
ارجاعه عن ذلك وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقتضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه
الامر على خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال
الناس ولو تم ما ذكر لم يجب الاعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكمي المجتهد حكم ظاهري تكليفي بحسب الجري
عليه في حكم الشرع الآن بعد علمه بعدم خلافه فلا يكون لعدم [illegible] على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدله
ح كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام الآن الظاهر خلافه اذ المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في نظر الشرع هو ظن المجتهد
والمفروض صيرورته لحكمه الاول وهما خارجا عن كونه مظنونا فوجب على المجتهد ومن يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه انما هو لحكمه
ببقاء الظن ومع ذلك يتخير جهالة به بذلك على نحو نظائره عن موارد الجهل حسبما اشرنا اليه فوجوب عمله بذلك نظرا لكونه هو المظنون عند المجتهد فلا
لا يجعل الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان الثاني وجهله بعد وبعد [illegible] الاعتبار [illegible] وجوب الاعلام انما
يتفرع على الثاني ولا نعقل هذا وان علم بعدم الاخذ به فالظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء الباعث عليه ومجرد اعتقاده
بما يخالف الواقع لا يقتضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط لاحتمال اخذه به فلا بد
من اعلامه لئلا يقع في الخطاء من جهته واذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما الاصل فبما عرفت
لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به اما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لتوقفه على العلم بحاجة المقلد
الى تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى دون الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبيا حتى يلزم العسر والحرج ومنه يظهر ما في دعوى السيرة ايضا
في صورة العلم بالاخذ عنه واضح فلا يقضي ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلد بفتواه السابق نعم انه
ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بعدم وجوب الاعلام
مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس مما ينبغي بل الظاهر فيما اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيما اذا كانت المسألة قطعية واما اذا
ظن بخلافه او تردد في المسألة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه
بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هنا بعدم مضي ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنه بالحكم بعد رجوعه
عنه اذا لم ينضم اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ولو سلم بناء السيرة في المقام او لزوم الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها
ولا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم يقع الكلام في المقام في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه
عنه فهل يحكم بمضيها بعد العدول عنه اولا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاولى اما ان يكون في العبادات والطاعات او العقود
والايقاعات او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع بفساد فتواه السابق او يظنه او يتردد فيه وعلى كل حال فاما ان يكون المسألة قطعية
او اجتهادية ثم انه اما ان يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فنقول ان كانت المسألة قطعية وقد قطع المفتي بذلك بالنظر المفتي مع
في شأنه الى بطلان الاعمال الواقعة منه على مقتضى فتواه الاولى لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات
الحق [illegible] الاثم [illegible] على تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلديه اذا رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعية
واما اذا رجع الى من يعتقد كونها اجتهادية فيحكم بصحة ما فعله جزما ولا يلزمه الرجوع الى المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة
اخرى ووقوع عباداته على مقتضى الامر لا يقتضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا وهو لا يقتضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به
او تردد فيه مع قضاء اصول الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده
وكذا الحال في مقلديه ان رجع في ذلك اليه او الى من يوافقه في ذلك وان رجع الى من يعتقد كون المسألة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على
الفساد كما انه يحكم بعد ترتب الاثار على العقود والايقاعات المفروضة لو نقضها المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك اذ قضية ما يترتب على الاجتهاد ارتفاع
الاثم واما الصحة الشرعية فلا كما عرفت وان كانت المسألة اجتهادية لكن بلغ اجتهاده الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد
ما اتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة
وهو الاظهر وظاهر بعض فضلاء العصر عدم وجوب الاعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى
اليه الاجتهاد اذ المفروض بذل وسعه في فهم المسألة وهو ضعيف لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه ظنه ظاهريا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا
عن الواقع موصلا اليه والفعل المفروض مطلوب شرعا من حيث انه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف مجاوز
في الشرع بانه الواقع كان مجزيا وبعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم باداء الواجب فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه
بعد فواته وسيأتي ان شاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام
فالذي يحكم بانتقاضه فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الاتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا

[illegible]

على تغيير الحكم بحسب الواقع والظاهر ثم ما لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيه بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه قال رجعوا
الى غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الاعمال الواقعة منهم جروا عليه وان بلغ اجتهاد الثاني الى حد الظن او تردد في المسألة ونفى اصل الفساد
عنده بخلاف ما افتى به اولا فذلك المذهب عند عدم وجوب الاعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب
القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ بالظن الاخير هو بالنسبة الى حال حصوله واما بالنظر الى ما قبل حصوله فلا دليل على جواز الاخذ به
بعد وقوع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الاخذ به
بالنسبة الى الفعل المتقدم فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكونه بناء على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ومنه يعلم
الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة بعد ذلك وكانت المسألة وظيفته عند من استفتاه فافتاه بوجوب الاعادة والقضاء
ذلك فان قلت انه كما قضى الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه كذا قضى الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فغاية الامر
ح عدم وجوب القضاء لعدم تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطها عنه مع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة باداء الفعل شيخ قد
على الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يفتقر الحكم بالاشتغال الى شغل امر آخر حتى يمكن رفعه بالاصل قلت
بعد الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يتفرع الحكم بالاشتغال به بناء على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف
واحد فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على انسداد ذلك الطريق وعدم جواز الامن به صح الحكم بالبراءة فلا وجه للحكم
بالاشتغال من جهة الظن الثاني نعم لو لم يات بالفعل على الوجه الاول تعين الاتيان به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فان قلت كما قضى الظن
الاول بحصول البراءة بالاتيان بالفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكان الاول طريقا
شرعيا فكذا الثاني فعلى اي وجه للترجيح قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني اذا
لم يات به على الوجه الاول حسبما ذكرناه واما في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول
لا اشتغال في نظر الشرع حتى تكون قضية الثاني توقف البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعد حصول البراءة بما اتى به
اولا تم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله اما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا
مع عدم حجية الظن المفروض الا بعد ذلك الوجه المخصوص لا يبقى مجال للتعارض بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على
مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه فاذا كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم او لا اما
على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه بتبدل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد الفتوى بالحكم وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني
وايد عليه بما نصه اللبيب بان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا تشريع له انه حكم الشيء عندنا الا بتغييره من جهة حكم القاضي وعدمه فلا يجعل
حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا او بالعكس وح فاي فائدة في انضمام حكم القاضي وعدمه بانهما ان جاز نقض الحكم بمجرد تغير الاجتهاد خالف
مصلحة التي نصب لقضاء الاحكام فات المقصد الى هنا حيث قلم المصنف قد عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد او مقلد وعرفت الحالة الوسطى
بينهما من المحتاطين وفي تفصيل القول فيهم وكذا القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول الى فتوى المجتهد الحي والقادر يكون قادرا
عليه او على سائر المراتب المتأخرة عنه جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله
هل يعد للجهل معذورا او لا والمقصود في المقام توضيح المقام الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده وتحرير الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل
اما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه على التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان ياتي بالفعل على وفق الواقع
من جهة الموافقة الاتفاقية ولو غاية الاحتياط او لا ياتي به على ما هو الواقع وربما يحتج به الاحتياط اما ان يكون في الحقيقة موردا للاحتياط فيه من جهة ذ يكون الاحتياط ٣
جهله بالحال مع وضوح الامر بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يتعلق ذلك في العبادات والعقود والايقاعات او غيرهما من الافعال ثم ان
في المقام اما ان يعد ذره من جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الآثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة
ترتب الاثم والعقوبة ونقول انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال في عدم ترتب اثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مطلقا او عن ذلك
التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا يترتب في اداء التكليف به بحيث يجري على وفق معتقده او وضوح توقف التكليف
على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل او الترك حين جهله وغفلته ولا يجب عليه السؤال عنه فان وجوب السؤال موقوف على تصوير الشيء
قيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس الى السؤال واما ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا الحكم على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن
الطريق المقرر لهم لم يكن في شأنه التردد الباعث على السؤال هذا اذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا
عن تعلق التكليف به او بحث عن الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فاتفق غفلته
عن الحكم في المسألة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف من كون الغفلة ناشئة
عن تقصيره في الاستعلام فلو لم يقصر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقق غفلته عنه وكان الاظهر هو الثاني فيتحقق السؤال عنه حين الغفلة
وان كان ممتنعا الآن امتناعه مستندا الى اختياره وان كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان ظانا على وجه لا يعلم جواز الركون اليه او الاخذ
به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتهاون فيه ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الامكان ثم الاخذ بمقتضى

الزبغة

الظن على امر يستتبع قبل القول فيه فان اخل به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو فرض في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه وعنه مما يتعذر
معه ذلك يجيء الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدم ومع عدم توبته [illegible] عاصيا بالعصيان الاول
الى نفسه بهذا الوجه لا عن نفسه واما من جهة الصحة وترتب الاثار فاما ان يكون البحث في العبادات والصحة المترتبة عليها الاثار اما بالنسبة
الى العبادات فان كان العامل غافلا عن المسئلة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من دون تردد فيها عند الالتفات اذا وجد العمل مطابقا
لما اخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لادائه المامور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا للواقع كما في المسئلة الاجماعية
او الفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء اما على الثالث فلكون فتواه
طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق ويشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل على العلم واشتراطه
به ناض ببطلان العمل الحاصل من دون العلم مطلقا قضاء لحق الشرطية ويدفع ذلك ان اشتراط العمل بالعلم مطلقا ممنوع بل الذي يقتضيه الاصل هو
المستفاد من الاخبار الامر بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصيرة توقفا للعمل على العلم في الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فالامر
كون التصرف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلا بد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها وذلك
قاض بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال دون ايقاع نفس العقود والايقاعات وغيرها واما في العبادات
فلان الاقدام على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المامور به والتمييز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه وذلك
انما يتم بالنسبة الى المتفطن واما الجاهل الغافل فالمتعلق به الامر هذا التمييز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ولا عصيان بالنسبة اليه في تلك
الافعال وافقت الواقع او لا ولا باعث على فسادها مع توافقها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان
الحال على ما ذكرت وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه بعد ان يثبت صحته اذ غايته الامر ثبوت
طريق شرعي له الى انكشاف الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شأنه جرى
عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر فان قلت اذ غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره
فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبل الاخذ به من جهة التقليد اللاحق قلت ان هناك صحة للعمل وحكما بها والتقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة
فان الصحة الواقعية تتبع الامر الواقعي والحكم بالصحة انما تثبت بالتقليد والاجتهاد وانما يفيد الحكم الظاهري فغاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده
وذلك الحكم كما يتعلق بالحال او الاستقبال كذا يتعلق بالماضي ايضا والحكم وان ثبت في الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المطابق
والقول بتخصيصه بالاولين خلاف المستفاد من الادلة على حجية ظن المجتهد ولزوم اخذ العامي به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة اصلا
هذا ان وجدها مخالفا للفتوى اقتضى ذلك بعد تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا او لم يكن الواجب موقتا وجب عليه
الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف به وان كان قاضيا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجوب القضاء مع الفوات
جرى في المقام لصدق الفوات عند عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا
ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي وتوهم توقف صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل القائم في الوقت كما يظهر من بعض الافاضل
فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره
مما يثبت بسببهما فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيفوت عنه بسبب تركه الفعل المذكور من غير تجوز اصلا واعتقاده حال العمل كونه مطابقا
لما اتى به لا يقتضي بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام اذ اقصى الامر عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر به في الظاهر بتلك العمل
غير ظاهر فانه ممنوع فان كان تركه بالمرة عصيانا في معتقده فان ذلك يجري على العصيان الا انه عصيان كما هو الحال في الطاعات المقررة في سائر الاديان
اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقتضي تعلق الامر بها من الشارع حتى تكون تلك الاعمال امورا
مقربة من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد اذا لم يطابق الواقع ومع الغض عن ذلك وتسليم تعلق الامر به في الظاهر
فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين ترك الامر به فلا صحة حسب ما قررناه في مسئلة دلالة الامر على الاجزاء وانت خبير بان ما ذكر
انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مخالفا للامر قطعا واما اذا كانت المخالفة في ارجحها وفي اشكال غير بان الوجه المذكور بالنسبة اليه لكون ثابتا
ايضا تكليفا ظاهريا فلا بد له من الاخذ بكل من الحكمين في محله على نحو ما قررناه في مسئلة رجوع المجتهد عن رأيه فلا يتم الجواب المذكور
على الاطلاق وان كان مترددا في الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط واتى به كذلك فما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط ايضا طريقا وان كان
ذلك بتكرار العمل ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد الوجهين او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالاخر والاتيان به او لا على
رجاء احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل منه غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطا ثم ظهر له بعد
العمل خلافه جرى فيه ما ذكرنا من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه اذ هو ايضا من مورد القطع بالصحة مع ظهور فساده قطعه هذا اذا
علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اراد بالاحتياط احراز الواقع من غير علم بكونه من مورد الاشكال و
الاحتياط فههنا وجوه ثلاثة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بوجوبه او ما يقتضي بفساده

فعلها مالك [illegible] ما [illegible]

الدالة [illegible]

وح لا اشكال ظاهراً في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعاً للقطع ح لانه مطلوب الشارع وعدم تعين المانع في نظره تفصيلاً لا يمنع من الصحة
بعد علمه اجمالاً بالاتيان بما امر به من العبادة عن جميع الموانع قطعاً واتيانه بما امر به يقيناً والظاهر انه يجري ذلك بالنسبة الى الشرائط ايضاً فاذا اتى
بكل ما يحتمل اشتراطه كان كافياً في الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع اخر وثانيها ان يتبين عنده اجزاء العبادة تفصيلاً ويتميز عن غيرها
لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن ندبها فانا اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة الى الاجزاء ايضاً تعين عليه التميز ولم يصح العبادة
من دونها مع امكانها في شانه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف واضعف منه اعتبارها في الاجزاء فلا مانع اذن من الصحة مع الجهل
المذكور ايضاً اذا اتى بالجميع لعلمه ح باداء الواجب نعم اذا اراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام ثالثها ان لا يتميز عنده اجزاء
العبادة من غيرها الا انه ينحصر عنده في جملة امور يعلم عدم خروجها عنها وتردد اجزاء الفعل بينها اما ان يعلم وجوب ما هو خارج عن الفعل في جملتها لكن
لا متعين عنده بالخصوص ولا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم مانعية شيء منها لتلك العبادة ح فالظاهر صحة العمل الواقع
منه على الوجه المذكور من غير حاجة الى التميز بان ينوي التقرب بالاتيان بذلك الفعل اجمالاً الحاصل باتيان ما يؤتى به من الاجزاء فهو ينوي
اداء الفعل المطلوب الشرعي ويقطع بحصوله بما ياتي به من الافعال فالمصداق الذي ياتي به من مصاديق ذلك المفهوم قطعاً وهو ينوي
التقرب بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص المأخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك مما لا دليل على اعتبار العلم به
في اداء التكاليف اذ ان ما هو اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب فيه وهو حاصل في المقام قطعاً فتوهم الفساد في هذه الصورة كما هو
صريح البعض اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون ما دل من الاخبار وغيره على اشتراط العمل بالعلم قاضياً بفساده وهو ما
لعدم قيام الدليل عليه كذلك واقصى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء مطلوب الشارع به وهو حاصل فيما ذكرنا
قطعاً او من جهة ابهام المنوي ح كما نعينه عند العامل فلا يكون كذا في الاصل ولعل الاظهر فلا يمكن قصده مثل ارتفاع الابهام اللزوم
تعين المقصد عنده وهو ابهم ظاهر الفساد اذ ان اريد تعينه في الجملة ولو بوجه ما فهو حاصل في المقام قطعاً وان اريد تعينه بالكنه ليتميز حقيقة
الفعل حتى [illegible] تفصيل فهو مما لا دليل عليه واورد في المقام ان ذلك انما يجوز عند عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيصح من جهة
التقرب بمجموع امور مشتملة على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ كذا في الاصل والاظهر فانما يصح بعد عجز المكلف عن التميز وانحصار امره في ذلك كما
في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة وتميز الطاهر من النجس قطعاً
وبعد تعذر اتيانه بنوى التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع مثلاً ينوي التقرب بالصوم المأمور به شرعاً الحاصل
في ضمن الترك للجنسين ولا ينوي الصوم بمجموع الترك للجنسين حتى يندرج في البدعة ولا مانع من عدم تعيين الاجزاء وتميزها عنده كلا
او بعضاً اذ لا دليل على لزوم تعينها بعد قصد الفعل المعتبر في الشرع المعلوم حصوله بذلك والحاصل ان تصور الفعل بوجه ما وتعينها كذلك
كاف في قصده وتعتبر العلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في ذلك ويتفرع الدليل منه فلا بد عنه من حصر النية حيث انه لم ينو التقرب الا بنفس
المأمور به ولا يتعدى الى ما في ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة غاية الامر عدم تعيين الاجزاء على وجه التفصيل
ولا مانع منه اذ لا باعث في اعتباره في اداء المأمور به وهذا بخلاف الصلوة في الثوبين المشتبهين ونحوها لقصده هناك التقرب بما ليس بقربة في
الواقع فان قلت انه ان كان الداعي له على الاتيان بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بقربة او بغيرها يعلم انه يندرج في القرب
فيندرج في البدعة الاحال الضرورة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعي على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه في المطلوب
فلا يحصل التقرب بالمجموع مع اتيانه بعضاً لا على وجه القربة قلت ان قصد التقرب بالفعل الشرعي اجمالاً كالصوم والصلوة مثلاً مع العلم بحصول
مصداقه بالفعل المفروض كاف في اداء المأمور به على جهة القربة وان لم ينو التقرب بالمجموع وهو متميز فعلاً وحكماً حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا
يعتبر نية التقرب بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها لتلك النية فعلاً او حكماً وهو حاصل في المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها
اجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعة لكنه غير معتبر في الاتيان بالعبادة ولو اعتبرت نية الجزئية في الجملة فالاتيان بكل منها من جهة انه
في المطلوب كان في ذلك من غير ان يتوجه شائبة البدعة عليه رابعها ان يدور الواجب بين ظلين وانما الحديث فلا بد له من تكرار العمل حتى
يحصل له اليقين بالفراغ كان يدور الامر بين كون بعض الافعال المخصوص منه او شرطاً او مانعاً فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار وح فلا يصح له الاكتفاء
بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب لغير القرب من باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع
نعم يصح ذلك في الصورة السابقة حيث يعلم كون التكرار سبيلاً للاحتياط بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على نية
القربة واما بالنسبة الى غيرها من سائر الواجبات فمما يمكن احراز الواقع فيها بالتكرار فلا اشكال فيه مع عدم احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى
المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وكذا الحال في العقود المنعقدة من
غير اشكال في الجميع وقد يستشكل في قصد الانشاء في المقام مع التردد في حصول الانشاء بكل من الصيغ ويدفعه ما مر من الفرق بين حصول ذلك
في حكم الشرع وابتناء مدلوله العرفي ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول ام لا وهو الذي يقصده
بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ارتباط له بالانشاء وانما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه الشرائط هذا وان لم يمكن احراز
الواقع بمراعاة الاحتياط لحصول الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا في صحتها فان كان من العبادات كان فاسداً لعدم امكان تصديق القربة

القصد

بالفعل فالاتيان به على وجه الامتثال مع التردد في كونه مطلوبا للامر راجحا عنده ولو من باب الاحتياط بل كون الاتيان به كذلك بعد تحريره لا يجامع
كونه واجبا مطلوبا في الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة صورية والا فمع عدم تحقق القربة لا يعقل مصادفة العمل للواقع
لو منوع كونها شرطا مأخوذا في صحة العبادة هذا اذا كان المكلف عارفا بذلك واما اذا كان جاهلا به زاعما امكان حصول القربة مع الاحتمال
لتوهم جواز التقرب به من جهة احتماله كون ذلك مطلوبا للمولى فحصلت له القربة على نحو كان تحقق القربة على كونه كذلك ولا ظهر ما ذكر في بيان التسامح في ادلة السنن
فاعتقد صحة التقرب في المقام وان لم يكن كذلك في الواقع فالقول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما قررنا ذكرناه من عدم امكان قصد التقرب في
مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكرنا فلا مانع من صحة عمله
فيما ذكره بعض الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقة ليس على اطلاقه هذا في العبادات واما
في غيرها من الواجبات فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادفها اذ المناط هنا هو نفس العمل وعدمه كذا
الحال في المعاملات فلا اشكال اذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها نظرا الى حصول
المقتضي وانتفاء المانع وقد عرفت عدم منافاة التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن اجراء احكام الصحة عليها ولا الفساد الا بعد الرجوع
الى الفقيه ولا يجوز له البناء على استصحاب عدم ترتب الاثار اذ لا حجية فيه في المقام بالنسبة الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف
في المبيع والثمن من البائع او المشتري قبل الرجوع بل لا بد من الرجوع الى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو في الجاهل
بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله فرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن منفردا
لتملكه مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال او كان جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب ولبسه في الصلوة لجهله
بكونه طريقا في الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم
فيه بنفي التكليف والاجرى عليه في تلك الصورة حكمه الوضعي من الصحة والفساد ويمكن ان يقال بالصحة فيما اذا كان جاهلا مقصرا
بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب وكان جاهلا
كذلك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلوة ثم تبين سهوهما لم يبعد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا الحال في نظائره
لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الاداء اما
الدليل على خلافه او كان الفساد فيه ناشئا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف بالنسبة
اليه قطعا ولا اثم عليه ولكن لا يجوز له في صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين
بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان متردد كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا في تعيين ذلك الموضوع
ويتفرع عليه الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة والفساد مدار
الواقع بالنسبة الى غير العبادات وكذا فيها بالنسبة الى الحكم بالفساد ولو انكشف الموافقة لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهي نعم ما يتفرع فيه
على العصيان لم يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق معين للتعيين فان امكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين وفي
الجهات الاربع واذا اتى بواحد منهما فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه كما لو اتى وتبين صحة ما اتى به لو افقته لما امر به القاضي باجزائه فلا
حاجة الى اعادته وقد يتوهم ان ما اتى به بعض ما كلف به فلا يقضي بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى
ما كلف به اولا من الصلوة ما لو فعل في ثوب معلوم الطهارة اذ الجهة المعتبرة للعلم بحصول الاشتغال هو اداء المكلف له وفيه نظر اذ كونه مكلفا
بتكرار العمل ليس تكليفا واقعيا لوضوح كون الصلوة الواجبة على ما هو عليه وحصل له العلم به فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار وسقط
التكليف به وسقط عنه اصل الواجب لاتيانه مستجمعا للشرائط وكون ما اداه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا الى الجهة المذكورة لا يقضي بعد تفرع منه
بعد القطع باداء الواجب هذا ما يتقوى في النظر في اعمال الجاهل الكامل باخذ الاحكام او الموضوعات على الوجه المقرر في الشريعة وللقوم في مسألة عبادات
الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكي الشهرة عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفسادها لانه جميع سواء اتفقت مطابقته للواقع او لا وسواء كان قاصرا
عن معرفة الاحكام او مقصرا في معرفتها ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الا في اتيانه سواء كان مقصرا في استعلام الاحكام او قاصرا غافلا عنه وهو
المختار المحقق الاردبيلي ثالثها ان المسألة ان كانت من ضروريات الدين او المذهب او الاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كذلك
كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا وافق الواقع او خالفه وهو الذي ذهب اليه الفاضل التستري على ما يظهر من كلامه في منبع الحيوة وشرحه على نفقة
الجدث رابعها صحة عبادة المتنع حال تصديقها وغفلته وزعمه صحتها من جهة النص سواء طابقت الواقع او خالفته ولو كانت المخالفة في المسائل
المقررة وفسادها باتي به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع صورة او خالفته هذا كله في العبادات الواقعة منه واما
بالنسبة الى المعاملات الصادرة عنه فالظاهر عدم التأمل في صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسبما قررناه ولم نعلم من هؤلاء خلافا في ذلك
حجة القول الاول بعد الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط في الدين امران احدهما الاصل فان قضية ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة هو ظن
المجتهد بالنسبة اليه والى من يأخذ عنه واما لغيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم يأخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجيته قوله بالنسبة اليه
والى من يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ قضية ما يقتضيه الغفلة سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة

كما ذكرهم

متمة و... منهم القاضي ... من ... منفصل النقض ... الانبياء ... [illegible]

